

C.G.Jung

*Psihanaliza
fenomenelor religioase*
(Ediție critică)

Selecție de texte, introducere și note de
JEAN CHIRIAC

AROPA
București, 1998

Coperta de
Ginno Dumitrescu

INTRODUCERE

© AROPA, 1998, pentru introducere și note
ISBN 973-98126-3-5

"Psihanaliza fenomenelor religioase" este un titlu care nemulțumește din mai multe motive. Mai întâi, pentru că nu explică, din capul locului, despre ce fenomene religioase este vorba. Apoi, pentru că nu explică ce se are în vedere prin cuvântul "religie". Și, în final, pentru că nu lămurește ce semnificație acordă cuvântului "religie" însuși autorul materialelor cuprinse în această carte, C.G Jung.

Să începem cu sfârșitul. Pentru Jung, religia este cu totul altceva decât pentru omul obișnuit. Pentru că Jung, psiholog al profunzimilor (care refuză pe nedrept termenul de psihanalist, dar o face din considerente personale), creatorul conceptului de **inconștient colectiv** sau **arhetipal** în psihologie, asimilează practica religioasă cu atitudinea individului care se apleacă, în chip comprehensiv, asupra inconștientului: fie că e vorba de cel personal (adică de inconștientul freudian) sau de cel arhetipal, care îi urmează logic primului. Pentru Jung, deci, religia este o activitate specifică a individului și/sau a colectivității îndreptate în direcția cultivării **numinosului**, sau a conținuturilor numinoase **ale inconștientului**. Această definiție i-a adus lui Jung critica acerbă a mediilor ecleziastice, pentru că, se afirma, ea nu ațîn-

ge **decît** zona minoră (expresia "numaipsihologie" a făcut epocă), cea a psihicului.

Desigur că, așa cum am sugerat deja, pentru publicul larg, pentru mediile intelectuale, pentru oamenii Bisericii, religia este cu totul și cu totul altceva. Am ținut să precizez poziția lui Jung în acest sens, pentru a evita din capul locului o serie de neînțelegeri dureroase. Este evident pentru noi, azi, și nu trebuie să negăm rolul psihanalizei la desconspirarea acestui proces, că religia, așa cum am cunoscut-o noi din practica creștină de zi-cu-zi, s-a limitat la a umple un vid psihologic creat de sentimentul neputinței umane în fața destinului. Tot ceea ce știm noi despre religie se rezumă la câteva obiceiuri al căror sens ne scapă, la ritualuri la fel de obscure, la formule de rugăciune care trebuie să ne asigure sănătate, bunăstare, și tot ceea ce ține de speranțele vieții noastre cotidiene. Religia noastră, ca practică și credințe, nu are nimic în comun cu concepția lui Jung în acest domeniu; de aceea, toate însemnările lui privitoare la imageria creștinismului, la doctrina **privatio boni**, ne vor părea străine, poate neavenite, dar oricum nefamiliare. Dar chiar și religia asumată de mediile ecleziastice nu ne este mai apropiată. O distanță imensă s-a căscat între viziunea religioasă a Sfinților Părinți, și practica omului obișnuit. În acest sens, ceea ce pune Jung pe seama religiei, ne a apare și mai străin. Pentru că se referă, cu o metodă străină nouă, cu un vocabular cifrat, la referințele creștinismului primitiv, adică ale creștinismului aflat în perioada sa de incubare, un creștinism care nu (mai) are nimic de-a face cu ceea ce se zice și se face azi, în numele religie creștine.

Situația pare, și este, din toate punctele de vedere încurcată. Jung privește religia din punctul de vedere al psihologului empiric, iar noi habar nu avem nici ce este acest punct de vedere și

nici ce sînt formele pe care le-a îmbrăcat religia la începuturile ei, în mediile iudaice, iudeo-creștine, gnostice, etc. Desigur că aceste inconveniente vor fi depășite dacă vom face efortul să citim cîte ceva din ambele subiecte. Ignoranța noastră nu poate fi scuzată, și nici compensată cu un aparat explicativ extrem de detaliat al materialelor prezentate aici. Ea arc însă o calitate: ne deschide, atunci cînd nu este încăpățînată, la nou și, de aici, la puncte de vedere cel puțin fascinante. Spun "cel puțin fascinant" pentru că lecturarea lucrării de față are și o altă calitate care nu poate fi găsită în ce/c care se referă la religie în general, și nici în introducerile succinte în psihologia lui Jung. Este un câștig al cititorului care află că religios nu este atunci cînd se duce la Biserică sau cînd ciocnește ouăle de Paști, ci atunci cînd află că scopul suprem al religiei, cel puțin în accepția lui Jung, este realizarea Sinelui, adică unirea contrariilor sintetizate în formula conștient-inconștient.

Această idee, pe care Jung însuși în lungul și latul operei sale, este prezentă mai ales în formele religioase ale altor popoare și tradiții. Este vorba de "religia" tuoisă, de alchimie, de yoga, etc.

Faptul că am scris între ghilimele cuvîntul religie asociat cu taoismul explică ce trebuie să înțelegem prin sintagma "forme religioase". Taoismul clasic este o "religie" în măsura în care se preocupă de realizarea spirituală conformă cu legile **nescrise** ale universului, privit la scară macro dar și micro. În taoism tronează noțiunea celebră deja de Tao pe care iezuiții au tradus-o eronat prin Dumnezeu. Tao nu este de fel un Dumnezeu personal de tipul Dumnezeului creștin, ci o condiție, un principiu al realizării care pune la baza creației jocul elementelor contrare yin-yang. Această dualitate care se dorește a fi rădăcina universului, sau, mai precis, unitatea în dualitate l-a

preocupat deopotrivă pe Jung, în aceeași serie de interese religioase care include critica concepțiilor creștine despre Dumnezeu. Tragem concluzia că "formele religioase" înseamnă alte modalități de interogare a cosmosului și a divinității care pornesc de la alte premise, care nu sînt, totuși, mai puțin religioase (desigur, în înțelesul termenului la Jung).

Iată că am reușit să limpezim cumva ce rost are titlul "psihanaliza fenomenelor religioase". **El se referă, într-un cuvînt, la preocupările lui Jung din sfera vieții religioase, preocupări care se îmbină, uneori în chip strălucit, cu propriile sale concepții, psihologice, despre viața religioasă.** Iată o definiție destul de stufoasă dar, din nefericire, nu putem aduce nici o simplificare în această direcție. Dacă ne hotărîm să citim această carte, și mulți o vor face desigur datorită ecoulului pe care îl stîrnește cuvîntul "religie" în sufletul lor, nu este de dorit să ne (mai) îmbătăm cu apa chioară a subiectelor noastre preferate. Jung nu se adresează aici persoanelor pioase care au îmbrățișat, fără nici o ezitare, cutare credință religioasă trîmbițată de vreo sectă mai mult sau mai puțin la modă azi. Jung scrie pentru cei care nu-și găsesc aleanul în înregimentarea sectară, ci rătăcesc pe alte meleaguri ale spiritului, care nu au nimic în comun cu religia de consum pe care ne-o oferă, pe tavă, religiozitatea modernă. Să nu uităm că Jung a afirmat că a descoperit **în suflet** (în psihicul individului) amprenta lui Dumnezeu. Ori, un Dumnezeu în suflet, o **mandala** care amintește mai degrabă de templele buddhiste, nu sînt nici de departe subiecte dezirabile pentru pioșenia bunului creștin. Ele evocă, mai degrabă, un orizont de forme și structuri religioase care nelineștesc. De altfel, sîntem convinși că această carte va tulbura multe ape ale spiritului împăcat cu credința că dacă s-a botezat creștin s-a pus bine cu religia și cu Dumnezeu.

Psihologia abisală și experiența religioasă la C.G. Jung

Într-un interviu acordat televiziunii BBC¹, în anul 1959, Jung răspundea senin la întrebarea "credeți în Dumnezeu" cu un "Nu am nevoie să cred, acum știu". El lăsa astfel impresia că nu se îndoiește de existența lui Dumnezeu, că într-un fel sau altul s-a convins de existența Lui și că, prin urmare, nu are nevoie să creadă. Credința pentru Jung este afirmarea unui adevăr dogmatic și nicidecum garanția unei experiențe nemijlocite a adevărului afirmat.

Dacă Jung *știa* că Dumnezeu există, trebuie să înțelegem, așadar, că "știința" lui nu era expresia unei convingeri metafizice sau religioase, că Dumnezeu sau prezența sacralității Lui i se va fi revelat în cursul experienței sale de psiholog al profunzimilor.

Lucrurile stau și nu stau așa. Pentru că Jung, atunci cînd vorbește despre Dumnezeu, nu are în vedere același conținut de reprezentări ca și al nostru. El nu se referă la un Dumnezeu personal, la o figură antropomorfă, și nici la fenomenologia cultică care provoacă, așa cum se crede, manifestarea divinului. *Jung*

¹ "Face à face", interviu cu John Freeman, BBC Television, 22 octombrie 1959, în "Jung parle, rencontre et interviews", Paris Buchet-Chastel, 1985.

are despre Dumnezeu o reprezentare extrem de personală, care se inspiră substanțial din experiențele sale abisale, în lumea inconștientului arhetipal.

"Tot ceea ce am învățat, declara Jung tot într-un interviu, m-a condus pas cu pas la convingerea de nezdruccinat că Dumnezeu există. Eu nu cred decît în ceea ce știu. Și aceasta suprimă faptul de a crede. Prin urmare, eu nu iau existența Sa ca pe o credință — ou știu că El există". Această mărturisire nu trebuie să ne inducă în eroare. Așa cum arată și Elie G. Humbert, junglian convins, acest "El" h caie -e referă Jung are o identitate mai specială³.

"Ceea ce numesc unii instinct sau intuiție, scrie Jung, nu este nimic altceva decît Dumnezeu. Dumnezeu este această voce din noi care ne zice ce trebuie și ce nu trebuie să facem. Altfel spus, conștiința noastră... Im le cer pacienților mei să înțeleagă că tot ceea ce îi se învîntulă împotriva voinței lor emană dintr-o forță superioară. \m putea-o numi Dumnezeu sau diavol, însă pentru mine nu are nici o importanță din momentul în care luăm cunoștință că avem de-a face cu o forță superioară. Putem face experiența lui Dumne/eu m fiecare zi".

Pentru Jung, conchide Elias G. Humbert, Dumnezeu este o *Voință și o Voce*. Totuși, această sintagmă nu ne lămurește prea mult sensul afirmațiilor lui Jung. "Servindu-ne de noțiunea de Dumnezeu, precizează acesta din urmă, noi exprimăm doar o realitate psihică și anume autonomia și preponderența asupra individului a unor factori psihici". Acești factori psihici exercită

¹ "Jung parle, rencontre et interviews", op. cit., p. 197.

Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", Albin Michel, 19<->4, p. 126.

⁴ "Jung parle, rencontre et interviews". op. cit., p. 196-197. Elie G.

Humbert. op. cit. p. 126. C.G.Jung: "Dialectique du Moi et de l'inconscient", trad. R. Cahen,

o **influență considerabilă** asupra conștientului **individului**; **ei constituie un soi de compensare a eului subiectiv, aparținînd în fapt de psihicul obiectiv**, cam tot așa cum **un** Tu se raportează **la un Eu**⁷. **între-un** cuvînt, acești faimoși factori sînt *arhetipurile inconștientului colectiv*,

În această perspectivă putem spune că Dumnezeu, Christos și toate celelalte imagini divine "nu sînt numai o împlinire imaginată a dorinței sau produse ale subiectivității [aviz susținătorilor teoriilor **lui** Freud care asociază religiozitatea cu sentimentul de neputință al individului, cu dorințele sale puternice care se doresc satisfăcute]. Ele sînt *proiecții ale psihicului obiectiv* [subl.n. J.C.]"⁹.

Cum ar trebui înțelese asemenea afirmații? Desigur că nu la modul concretismului naiv care afirmă că Sfîntul Duh ar fi numai o creație a minții omenești. Sfîntul Duh "este un fapt transcendent care ni se prezintă ca o imagine arhetipală"¹⁰. Căci "atunci cînd îi aplicăm lui «Dumnezeu» denumirea de arhetip, noi nu spunem nimic despre natura sa proprie. Ci făcînd astfel, noi recunoaștem că "Dumnezeu" este înscris în această parte a sufletului nostru preexistentă conștiinței, așa înîet el nu poate

Gallimard, 1964, p. 295.

⁷ "Gesammelte Werke"(G.W.). 18, § 1505.

⁸ Teoria arhetipurilor este centrală în psihologia lui Jung. Arhetipurile sînt conținuturile inconștientului colectiv, care s-a mai numit și arhetipal. Ele sînt posibilități înnăscute de reprezentare simbolică a conținuturilor inconștientului lui, și apar ca atare atît în visele și fanteziile individului, cît și în creațiile sale culturale și spirituale. Aceste predispoziții creatoare caracteristice speciei umane explică unitatea poduselor culturale și spirituale în timp și spațiu. (N. Tr.)

⁹ Elie G. Humbert. op. cit, p. 128.

¹⁰ C.G.Jung: "La vie symbolique - Psychologie et vie religieuse", Albin Michel, 1989, p. 138.

trece drept o invenție a ei. Dumnezeu nu este astfel nici îndepărtat, nici anihilat,⁷ ci, dimpotrivă, este plasat în proximitatea lucrurilor pe care le putem experimenta. Dumnezeu este un arhetip al inconștientului colectiv, un soi de compensație a conștiinței individului, a eului său, de care putem lua cunoștință prin expresiile sale imagistice *numinoase* (care inspiră sentimente puternice, ambivalente, din seria extaz-spaimă).

Psihologia abisală și experiența lui Dumnezeu

Ceea ce este reprezentativ gândirii psihologice jungiene este tocmai pretenția de a putea experimenta prezența lui Dumnezeu; **pentru** că un Dumnezeu care nu poate fi cunoscut la modul viu, **sensibil**, nu are nici o importanță pentru sufletul uman. Această idee revine cu obstinație în scrierile lui Jung. Iată ce spune el, de pilda, în **consistența** sa lucrare "Psihologie și alchimie": "Trebuie să recunoaștem că «mysterium magnum» nu există numai în sine, ci este fondat mai ales în sufletul omului. Cine nu cunoaște acest lucru *din experiență* [subl.n. J.C.], chiar dacă este un erudit în teologie, nu are habar de religie (...) "¹².

Afirmarea experienței psihologice a lui Dumnezeu i-au atras lui Jung atacurile mediilor ecleziastice care l-au acuzat de psihologism, "Faptul de a găhdi că o trăire religioasă este un fenomen psihic este considerat aproape blasfemie, scrie Jung, pentru că, așa ie argumentează, acest eveniment nu este «numai psihologic». Psihicul este numai natură și de aceea nu poate deurge nimic religios din el"¹³. Cu toate acestea " sufletul trebuie

să conțină o posibilitate de a stabili o relație, deci o corespondență, cu esența divină, pentru că altfel nu s-ar naște niciodată o legătură între ele"¹⁴. Iar această corespondență este *arhetipul imaginii divine*¹⁵.

"Dacă însă demonstrez că sufletul are în mod natural o funcție religioasă, se plînge Jung, (...) atunci sînt iritați teologii și mă acuză de "psihologism". Dacă în suflet nu s-ar afla, conform experienței, valori înalte (nestingherite de existența spiritului mimetic în sens contrar, дѣтѣиуов 7сѣууа), nu m-a; interesă deloc psihologia, pentru că atunci sufletul ar fi ceva inutil. Dar dintr-o *experiență însuțită* [subl.n. J.C.] știm că nu e așa, ci că sufletul cuprinde corepondențele tuturor lucrurilor formulate de dogmă și, mai mult decît atît, chiar acel lucru care îndreptățește sufletul să fie acel ochi căruia îi este hărăzit să vadă lumina. Pentru aceasta este nevoie de o întindere nemăsurată și de o profunzime de nepătruns"¹⁶.

Și tot despre experiența lui Dumnezeu în suflet este vorba și în următoarele rînduri: "Ar trebui observat că nu servește la nimic să prețuiești și să propovăduiești lumina, dacă nu o poate vedea nimeni: mai mult chiar, ar fi necesar să-1 învățăm pe om arta de a vedea. Este evident că mulți nu sînt în stare să realizeze o legătură între imaginile divine și propriul lor suflet; ceea ce înseamnă că nu pot vedea în ce măsură- imaginile respective se află în propriul lor inconștient. Pentru a face posibilă această privire interioară, trebuie eliberat drumul spre puțința de a vedea. Nu-mi dau seama cum s-ar putea realiza acest lucru fără psihologie, adică fără un contact cu sufletul ".

⁷ CGJung; *Ma vie - Sooveoi, t/es et penafes", trad. R. Cahen și Y.

U Uy, CjMlimmă, 1966, p. 395,

¹² COJim: "Piholoye fi alchimie", Teora, 19%, p. 17. ¹³

C&Jing: "Psihologi și alchimie", op. cit. p. 14.

¹⁴ C.G.Jung, "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 15.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 17.

¹⁷ Ibid.

Dacă Dumnezeu poate fi astfel cunoscut în suflet, sub forma imaginilor arhetipale, și dacă el poate fi trăit la propriu sub forma experiențelor imediate, decurge că "cea mai nobilă sarcină a educației (adulților) este de a aduce în conștiință acel arhetip al imaginii divine respectiv radiația și efectul său (...)"¹⁸. Este, în fond, și sarcina psihologiei junghiene care a descoperit, prima, existența imaginilor divine în sufletul uman, atunci când a încercat să depășească granița tratamentelor pur medicale.

"În cadrul procesului analitic, scrie Jung, adică în controversa dialectică dintre conștient și inconștient există o evoluție, o înaintare către un scop sau final al cărui caracter greu descifrabil m-a preocupat timp de mai mulți ani"¹⁹. Jung a observat că unii din pacienții săi nu au isprăvit procesul analitic odată cu încheierea aparentă a travaliului cu medicul. "Asemenea experiențe, conchide Jung, mi-au întărit convingerea că ar exista în interiorul sufletului un așa-zis proces independent de factori externi care își caută un scop..."²⁰. "Tocmai aceste ultime cazuri m-au convins că prin tratarea nevrozei se atinge o problemă care depășește cu mult cadrul strict medical și care nu poate fi rezolvată doar cu ajutorul cunoștințelor medicale"²¹. Strădaniile medicului și ale pacientului care a depășit sfera intereselor medicale, vizează, în cele din urmă, "acea ascunsă, încă nemăni-festată ființă «totală», care este mai vastă și în același timp viitoare"²². Este vorba de așa-zisul *proces de individuație* care țintește, în cazurile de excepție citate de Jung, la realizarea Totalității psihice a individului, realizarea Sinelui (definit de Jung

ca Centrul personalității unificate). Șinele este, în accepția lui junghiană, o unificare a contrariilor psihice, în speță a conștientului și inconștientului. Pentru că "fără trăirea contrariilor nu există experiența totalității și prin aceasta nici acces interior la formele divine"²³. În limbaj mistic, experiența contrariilor, a Sinelui, face posibilă "o experiență nemijlocită a luminii și întinericului, a lui Christos și a diavolului"²⁴.

Pentru Jung, trăirea experienței mistice nu exclude conul de umbră, "răul" exorcizat de biserica creștină, pentru că o viziune a Totalității nu se poate lipsi de întineric dacă se dorește completă. De aceea, în repetate rânduri, Jung îi reproșează mentalității creștine dogmatice unilateralitatea pentru că ea a separat și alungat umbra din figura divinității, creînd o criză a contrariilor, un război fără soluție, care condamnă ființa umană la o existență monocoloră într-un univers de valori spirituale neviabil²⁵.

Nu vom insista asupra criticii acerbe la care supune Jung mentalitatea creștină. Cititorul va urmări câteva secvențe de abordare junghiană a acestor aspecte în paginile acestei cărți. Ne limităm să subliniem numai că această criză a contrariilor este vinovată de manifestările disociante ale psihicului omului modern care, accentuînd rolul vieții morale și al conștiinței raționale, a pierdut, în chip dramatic, legătura cu instinctul, sau, altfel spus, cu înțelepciunea ancestrală a speciei depozitată în genele sale. Pentru că omul nu este numai conștiința sa istorică, el este

¹⁸ C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 23.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Șinele este o contopire a contrariilor, spune Jung. Iar prin aceasta, acest simbol [al Sinelui] se diferenețiază de cel creștin. "Androginia lui Christos reprezintă concesiunea extremă a bisericii față de problema contrariilor" (C.G.Jung, op. cit. p. 23). (N. Tr.)

²¹ C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 17.

²² C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 10.

²³ Ibid.

²⁴ C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 11.

²⁵ C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 12.

și evoluția viului de-a lungul vremurilor înecate în negurile trecutului, pînă la stadiul atins în fazele de hominizare, iar consecințele acestei stări de fapt sînt tocmai solicitările multiple la care este supus individul uman, solicitări care nu provin numai din sfera sa culturală, ci asumă componente animale nebănuite astăzi. Atunci cînd se referă la psihicul obiectiv Jung are în vedere, fără îndoială, și acest punct de vedere, chiar dacă puțin mai nuanțat, adică deplasat în planul imaginilor sau al posibilităților umane de prefigurare a totalității psihice. Acest plan este înăscut și reprezintă zestrea de "înțelepciune divină" a naturii umane²⁶. La acest plan trebuie să accedem atunci cînd pășim pe cărarea *procesului de individuație*.

Dimensiunile psihice ale procesului de individuație

Dar să insistăm mai mult asupra "procesului de individuație", asupra conceptului de Sine forjat de Jung pentru a defini centrul personalității psihice a individului, unificarea contrariilor conștient-inconștient. Jung prefigurează acest concept în cursul tumultos al anilor 1912-1919, cînd trăiește el însuși experiența *confruntării cu inconștientul*. "Am întâlnit un curent de lavă și pasiunea ieșită din focul ei, scrie Jung, mi-a modificat și ordonat viața. Toată experiența mea ulterioară a constat în elaborarea a ceea ce țîșnise din inconștient de-a lungul acestor ani și care mai

²⁶ Desigur că această sintagmă trebuie considerată într-o manieră mai degrabă simbolică. Cînd vorbim de "înțelepciunea divină a naturii umane" avem în vedere cam ceea ce se înțelege prin ideea de "înțelepciune a materiei". Adică o predispoziție spre o organizare optimă în spațiu și în timp, care sugerează cercetătorului atent ceva premeditat, deși nu în sensul pe care îl implică facultatea *reflecției* la om (N. Tr.)

întîi m-a inundat"²⁷.

Ideea Sinelui, scrie pe bună dreptate Elie G. Humbert, nu i-a venit lui Jung pe calea reflecției. Ea i s-a prezentat ca o realitate neașteptată care a ordonat și a oferit un sens încercării radicale prin care trecea. Nu poți atinge din exterior și nici valida cu argumente verbale realitatea Sinelui. Pentru a ști ce-și-cum în această privință, trebuie să trăiești experiența imediată în confruntarea cu propriul tău inconștient, în propria ta viață.

Jung descrie el însuși această experiență în capitolul "Confruntarea cu inconștientul" din autobiografia sa "Viața mea - Amintiri, vise, reflecții", o carte fără îndoială remarcabilă, care s-a publicat din fericire și la noi. Vom relua cîteva din reperele mai importante ale periplului spiritual împlinit de Jung, pentru a ajunge la imaginile și reprezentările centrale ale psihologiei sale.

După despărțirea de Freud, scrie Jung, "a început pentru mine o perioadă de incertitudine interioară, ba chiar mai mult, de dezorientare. Mă simțeam ca și plutind, ca și cum aș fi fost cu totul în aer, căci nu știam încă să-mi aflu propria poziție"²⁹. În paralel, Jung intenționează să adopte o altă atitudine față de pacienții săi* "Am decis mai întîi să ascult fără prejudecată ceea ce îmi povesteau ei din proprie inițiativă. Ascultam pur și simplu ceea ce se năștea la voia întîmplării"³⁰. Pacienții îi povesteau visele lor, iar el, decis să o rupă cu orice prejudecată teoretică, încerca să le pătrundă sensul cu întrebări ca : "ce-ți evocă acest vis"?, "ce părere ai de visul tău"?, sau "de unde și pînă unde acest vis"?, etc. Din răspunsurile și asociațiile pacienților săi de-

²⁷ C.G.Jung: "Ma vie - Souvenirs, rêves et pensées", op. cit., p. 232,

²⁸ Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", op. cit., p.

65.

²⁹ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 198.

³⁰ Ibid.

curgeau, firesc, și interpretările viselor lor. Visele devin astfel o bază de interpretare a manifestărilor inconștientului cu condiția să deții cheia cifrului lor'.

Au urinat câteva vise stranii pe care le-a avut însuși Jung și care nu au putut fi interpretate la momentul respectiv. Iată, de pildă;

In 1912, cam de Crăciun, am avut un vis. Xlă aflu într-o minunată loggia italiană cu coloane/e, pardoseala și balustradele din marmură. Ședeam acolo pe un scaun aurit de stil renascentist, și avem în față o masă de o iară frumusețe. Era tăiată dintr-o piatră verde, rașă: smaltul. Stăteam așadar și priveam depărtările, căci această Im'gw se afla sus în turnul nri castel. Copiii mei se așă și ei ;V iunii mesei.

Brusc, o pasăre plonja spre >ioi. era un mic pescăruș sau o porumbiță. Ea se așază gîngă pe masă iar eu le-am făcut semn copiilor să se așăze și ea să nu sperie micuța pasăre albă. Înădă, porumbița se transformă într-o fătueă de vreo 8 ani. cu părul blond auriu Ea fugi spre copiii mei și se luă la joacă împreună printre colonadele castelului.

Eu am rămas adîncii în gîndurile mele, reflectînd la ceea ce stîntîmplase și tocmai trăisem. Eăiua reveni curîmi și-și trecu brațul în jiu ui gîtului meu cu tandrețe. Apoi brusc micuța dispăru, dar porumbița era din nou acolo și grăi rar cu o voce omenească: "Numai în primele ore ale nopții pot să mă transform într-o ființă omenească. în timp ce porumbelul mascul se ocupă de cei 12 morți". Zicînd aceasta, ea își luă zborul în cerul azuriu, iar eu mă trezii.

Tot ceea ce am putut spune despre acest vis a fost că el în-

dica o activare neobișnuită a inconștientului. însă nu cunoșteam o tehnică anume care să-mi permită să elucidez procesele înterioare. Ce poate avea în comun un porumbel mascul cu 12 morți? Apropo de masa de smarald, mi-a venit în minte povestea tablei smaragdina, care figurează în legenda alchimică a lui Hermes Trismegistul. Conform acestei legende, Hermes Trismegistul ar fi transmis o masă pe care s-ar fi gravat în grecește esența înțelepciunii alchimice.

M-am mai gîndit și la cei 12 apostoli, la cele 12 luni ale anului, la semnele zodiacale, etc. Dar nu am putu găsi soluția enigmei. în final, a trebuit să abandonez. Nu mi-a mai rămas altceva de făcut decît să aștept, să-mi văd de treabă în continuare, și să iau aminte la imaginațiile mele³².

Au urmat și alte impresii vizuale, vise, etc, care nu păreau mai limpezi în dorința lui Jung de a înțelege ce se petrece cu el însuși. De aceea, depășit de aceste evenimente, el nu găsește altă soluție decît așteptarea răbdătoare și atenția sporită la manifestările inconștientului. "Visele pe care le aveam, scrie el, mă impresionau mult, dar nu reușeau să mă ajute să depășesc sentimentul de dezorientare care mă locuia. Dimpotrivă, continuam să trăiesc ca sub dominația unei presiuni interne. Uneori, aceasta era atît de puternică încît începusem să mă bănuiesc de vreo perturbare psihică"³³.

Jung își trecu în revistă scrupulos toate detaliile vieții, pentru a se lămuri dacă, în spiritul anamnezei freudiene, nu găsește cumva vreun element psihotic în trecutul său. Dar încercarea sa se dovedi infructuoasă: "Mi-am zis atunci: sînt atît de neștiutor în toate privințele încît nu pot face nimic altceva decît ce-mi

³² C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 199-200.

³³ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 201.

trece prin minte"³⁴. Din acel moment, Jung se lăsă conștient în voia impulsurilor inconștientului.

Este interesant de constatat că, din acest moment, fără să o știe, Jung adoptă o atitudine față de viața sa interioară care se aseamănă izbitor cu mentalitatea taoistă. Ulterior, el va realiza această asemănare (am spune noi neîntâmplătoare) și va păși cu curaj în lumea de reprezentări și simboluri ale filozofiei taoiste, pentru a-i explora nevăzutele posibilități³⁵.

În spiritul noii sale hotărâri "primul lucru care s-a produs a fost emergența unei amintiri din copilărie datînd de la vîrsta de 10 sau 11 ani"³⁶. La acea epocă Jung era atras de jocurile de construcții în care utiliza diferite materiale ca pietrele sau lutul. Aceste amintiri erau acompaniate încă de o vie emoție, încît Jung și-a zis: "Hopa!, băiețușul de odinioară este încă prinprejur și deține o viață creatoare care îmi lipsește. Dar oare cum să parvin la ea"³⁷. Pentru a redobîndi această epocă din viața sa, Jung se decide, nu fără sentimentul că totul este penibil, absurd, să reia jocurile de odinioară, dedicîndu-se lor trup și suflet atunci cînd timpul îi permitea. "Ocupîndu-mă de aceste lucruri, declară el, gîndurile mele s-au clarificat și am putut înțelege mai bine fanteziile despre care avusesem pînă atunci numai un pre-

³⁴ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 201.

³⁵ "Și ce făceau acei oameni, se întreabă Jung transformat în admirator al înțelepților chinezi taoiști, pentru a realiza progresul eliberator? Atît cît am putut vedea, ei nu făceau nimic altceva decît să lase lucrurile să se petreacă (*wu wei*), așa cum o indică magistrul Lu Zi (...). «A lăsa să se petreacă», acțiunea care nu acționează, abandonul maestrului Eckhart a devenit pentru mine cheia care permite deschiderea porților ce duc la cale: *în domeniul psihic, trebuie să lași lucrurile să se petreacă*". (C.G.Jung: "Commentaire sur le Mystere de la Fleur d'Or", Albin Michel, 1979, p. 33.) (N. Tr.)

³⁶ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 201-202.

³⁷ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 202.

sentiment vag"³⁸.

Situații de aceeași natură s-au repetat mereu în viața lui Jung. "Prin urmare, de fiecare dată cînd mi se întîmpla să mă simt blocat, pictam sau sculptam o piatră; și de fiecare dată era un rit de intrare care aducea cu el gînduri și lucrări"³⁹. Multe din lucrările lui Jung s-au născut în aceste împrejurări mai puțin obișnuite.

Spre toamna lui 1913, Jung are senzația că presiunea pe care o resimțise pînă atunci în sine se deplasase cumva în afara lui, "ca ceva care plana în aer". "Era ca și cum nu ar fi fost vorba de o situație psihică ci de o realitate concretă"⁴⁰. Au urmat, în aceste condiții de exteriorizare a tensiunilor interioare, o serie de viziuni care, după cum avea să descopere ulterior, anticipau Primul război mondial. "Din acel moment, declară Jung, datoria mea mi s-a părut stabilită cu claritate: trebuia să încerc să înțeleg ceea ce se întîmpla și în ce măsură propria mea experiență vie era legată de cea a colectivității"⁴¹. Într-un cuvînt, Jung începu să-și noteze fantasmalele care îi treceau prin minte atunci cînd se dedica jocului de construcții, iar acest efort căpătă o importanță semnificativă.

Rezultatul acestei hotărâri a fost un talaz de fantasme în care Jung face tot posibilul să nu-și piardă luciditatea. "Mă scufundasem fără nici un ajutor într-o lume complet stranie. În care totul mi se părea dificil și de neînțeles. Trăiam încontinuu într-o tensiune extremă și aveam adeseori impresia că blocuri uriașe se prăvălesc peste mine"⁴². A face față acestor manifestări ale psihicului abisal devenise o chestiune vitală. "Sentimentul că mă

³⁸ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 203.

³⁹ Ibid

⁴⁰ C.G.Jung: "Ma vie", op. cit., p. 204.

⁴¹ C.G.Jung: "Ma vie", op. cit., p. 205.

⁴² C.G.Jung: "Ma vie", op. cit., p. 206.

supun unei voințe superioare rezistînd asalturilor inconștientului era de nezdruccinat, iar prezența sa constantă în mine m-a susținut - ca un fir conducător - în împlinirea acestei încercări

Adeseori. Jung era atît de bulversat încît trebuia să recurgă la exerciții de yoga pentru a-și domina emoțiile. "Dar cum scopul meu era să fac experiența a ceea ce se petrecea în mine, nu am căutat refugiu în aceste exerciții decît în intervalul de timp în care îmi recuperam calmul care îmi permitea să-mi reiau lucrul cu inconștientul".

"În măsura în care izbuteam să traduc în imagini emoțiile care mă agitau, notează Jung, adică să găsesc imaginile care se ascundeau în emoții, se instala o pace interioară. Dacă aș mai fi lăsat cîte ceva pe planul emoției, este de crezut că aș fi fost sfișiat de conținuturile inconștientului"⁴⁵. Refularea acestor materiale psihice nu ar fi fost o soluție pentru că ar fi condus la nevroză și la o dezintegrare a personalității psihice cu un efect distrugător. "Experiența mea a avut ca rezultat acela de a mă învăța cît este de salutar, din punct de vedere terapeutic, de a conștientiza imaginile care rezidă, disimulate. Înapoia emoțiilor"⁴⁶.

Jung își notează cu conștiinciozitate fantasmalele care îl bântuie, căutînd în același timp să le priceapă sensul. "Căci atîta vreme cît nu le înțelegem semnificația, fantasmalele apar adeseori ca un amestec infernal de elemente solemne și ridicole"⁴⁷, înțelegerea lor este esențială, ca și luciditatea care ne împiedică

op. cit., p. 206.

⁴⁵ C.G.Jung: "Ma vie..

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

", op. cit., p. 206-207.

", op. cit., p. 207.

⁴⁶ C.G.Jung: "Ma vie..

⁴⁷ C.G.Juim: "Ma vie..

să ne identificăm cu conținuturile inconștientului. "Ce este mai important, scrie Jung, este diferențierea dintre conștient și conținuturile inconștientului. Trebuie cumva să le izolăm pe acestea din urmă. iar maniera cea mai simplă de a o face este de a le personifica, apoi de a stabili, pornind de la conștiință, un contact cu aceste personaje"⁴⁸. Aceste "personaje" interioare, care îi vor deschide calea speculațiilor privind arhetipurile inconștientului colectiv (*anima, animus*. "bătrînul înțelept". *Șinele*), constituie entități aparte, care nu sînt identice cu eul subiectului, dar se manifestă în și cu ajutorul subiectului. Confruntarea cu asemenea figuri personificate ale inconștientului îi determină pe Jung să observe: "am înțeles că exista în mine > instanță care putea exprima dorințe despre care nu știam nimic, ba chiar și lucruri care mergeau împotriva mea"⁴⁹. Aceste ti miri ofereau adeseori impresia că se bucură de o realitate fiică și ca dețin o cunoaștere mai subtilă, "o inteligență intuitivă a lucrurilor". care se pretează la apelativul de *guru* folosit de indieni '.

Confruntarea cu arhetipurile inconștientului era însoțită de un sentiment insinuant de teamă. "Teama că seria acestor forme ar putea să nu se mai termine, și că aș putea să mă pierd în abisurile insondabile ale ignoranței"⁵¹.

În timpul anilor 1918 și 1920, Jung înțelege însă că "scopul dezvoltării psihice este Șinele". Și că realizarea Lui nu este un proces linear, "ci neapărat o apropiere circulară, «circumam-

⁴⁸ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 217.

⁴⁹ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 213.

⁵⁰ Un "guru". afirmă Jung, nu este neapărat o persoană în carne și osă care trăiește în același timp cu discipolul. El poate fi o personalitate a trecutului, un personaj legendar, un maestru yoghin ca de pildă Shankarachari sau chiar o instanță interioară, așa cum susține el în aceste rînduri. (N. Ti.)

⁵¹ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 213.

bulatorie»⁵². O dezvoltare univocă există numai la începutul acestui proces evolutiv; "după care, totul nu este decât o indicație către centru"⁵¹. O indicație care apelează și ea la imaginile și fantasmale oniroide, și care amintește, prin structura sa, de reprezentările *centrului* din culturile asiatice, care se numesc *iuandalas*⁵³.

Jung explică concis ce înțelege el prin "mandala" în comentariul său la "Misterul Florii de Aur", o lucrare de alchimie chineză care corespunde uimitor cu propriile sale descoperiri din sfera manifestărilor psihicului abisal. Mandalele nu sînt răspîndite numai în orient ci și în occident, în reprezentările religioase ale Evului Mediu creștin. "Majoritatea îl reprezintă pe Christos în centru, cu cei patru evangheliști sau simbolurile lor în punctele cardinale. Această concepție trebuie să fie foarte veche, pentru că în Egipt Horus și cei patru fii ai săi sînt figurați în aceeași manieră. (Se știe că Horus și cu ai săi patru fii se află într-o relație foarte strînsă cu Christos și cu cei patru evangheliști). Într-o epocă ulterioară găsim o mandala explicită și foarte interesantă în cartea lui Jacob Boehme asupra sufletului. Este cît se poate de evident că aici avem de-a face cu un sistem psihocosmic foarte mult influențat de creștinism. El este numit 'ochiul filozofic' sau 'oglinda înțelepciunii', ceea ce înseamnă precis un sumar de cunoaștere secretă. Întîlnim cel mai adesea o formă de floare, de cruce sau de roată cu o predilecție clară pen-

⁵² C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 228-229.

⁵³ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 229.

⁵⁴ O "mandala" este un cerc sau o figură circulară investită cu facultăți magice, o reprezentare plastică a totalității psihice, care apare și spontan în visele nocturne și în fanteziile noastre din viața trează. Jung a remarcat aceste imagini în experiența sa cu inconștientul, în fanteziile bolnavilor săi, și apoi le-a comparat cu reprezentările de același ordin din culturile tradiționale, în special cu cele asiatice (N. Tr.)

tru numărul patru (care amintește tetraktys-ul pitagorician, numărul fundamental). Asemenea mandalas se găsesc și în desenele pe nisip realizate cu scopuri religioase la Pueblos. Dar, desigur, orientul posedă cele mai frumoase mandalas. și mai ale* buddhismul tibetan. Am întîlnit desene de mandalas și la ikhnavii mintal, și aceasta la oameni care nu au, fără doar și pu<uc. nici cea mai mică idee despre asemenea conexiuni⁵⁵. Mai aflăm precizarea că mandalas se nasc din două izvoare: "primul din aceste izvoare este inconștientul care naște spontan asemenea fantasmă; al doilea este viața care, atunci cînd este trăită într-o atitudine de completă dăruire de sine, procură presentimentul Sinelui, al naturii individuale"⁵⁶.

Ideile privind centrul și Șinele, care s-au înfiripat în mintea lui Jung în timpul confruntării dramatice cu inconștientul, s-au confirmat mai tîrziu, în 1927, într-un vis. Un vis pe care l-a sintetizat plastic într-o mandala intitulată "Fereastră către eternități". Această imagine a fost reprodușă în cartea citată deja de noi: "Misterul Florii de Aur". Anul următor, Jung pictează o a doua imagine, mandala și ea, care reprezintă în centru un castel aurit. "Eram impresionat, scrie Jung, de forma și alegerea culorilor care mi se păreau că au ceva de chinezesc, deși exterior mandala nu oferea nimic asemănător. Dar imaginea îmi dădea această impresie. A fost o curioasă coincidență aceea de a primi la puțină vreme o scrisoare de la Richard Wilhelm: el îmi trimitea manuscrisul unui tratat alchimic chinez taoist intitulat *Misterul florii de aur* și mă ruga să-i fac un comentariu. Am devorat realmente manuscrisul pentru că acest text îmi aducea o confirmare de necrezut în ce privește mandala și preumblarea în

⁵⁵ C.G.Jung: "Commentaire sur le Mystere de la Fleur d'Or". op. cit., p. 39-40.

⁵⁶ C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 41.

jurul centrului”⁵⁷.

Dar iată și un vis din același an, 1927, care reprezintă și el o ■mandala:

Mă aflu într-un oraș murdar, negru de funingine. Ploua și era întunecat; era o noapte de iarnă. Orașul era Liverpool. Mergeam împreună cu niște elvețieni, cam zece la număr, pe străzile întunecoase. Aveam sentimentul că venim de la mare, din port, și că adevăratul oraș se situa sus, pe faleze. Noi mergeam într-acolo. Orașul îmi amintea de Băle: jos se află piața de mărfuri și există o străduță cu scări numită Totengässchen (calea Morților) care duce la un platou situat deasupra, piața Sfântul Petru, cu marea biserică Sfântul Petru. Ajungând pe platou, am găsit o piață uriașă abia luminată de felinare, în care dădeau o mulțime de străzi. Cartierele orașului erau dispuse radia! în jurul pieței. În mijloc se afla un mic iaz în centrul căruia exista o insuliță, în timp ce totul era cufundat în ploaie, //’ ceață, în fum, și domnea o noapte abia luminată, insulița strălucea în lumina soarelui. Acolo creștea un copac, o magnolia, inundată de flori roșiatice. Era ca și cum copacul s-ar fi aflat în lumina soarelui, și ca și cum ar fi fost el însuși lumina. Tovarășii mei făceau remarci asupra vremii proaste și, manifest, nu vedeau copacul. Ei vorbeau de un alt elvețian care locuia la Liverpool și se mirau că s-ar fi stabilit în tocmai în acest oraș. Eu eram răpit de frumusețea copacului înflorit și de insula inundată în lumina soarelui și gândeam: "Eu știu de ce " și m-am trezit.

Apropo de un detaliu al visului, trebuie să adaug o remarcă: fiecare din cartierele orașului era la rîndul său construit în

formă de stea în jurul unui centru. Acesta forma o piațetă degajată, luminată de un singur felinar, și ansamblul constituia astfel replica în mic al insuliței. Știam că "celălalt elvețian" locuia în vecinătatea unuia din aceste centre secundare.

Acest vis ilustra situația mea de atunci. Mai văd și acum mantalele de ploaie, impenetrabilele gri-gălbui lucind de umiditate. Totul era cît se poate de neplăcut, negru și impenetrabil privirii... așa cum mă simțeam eu în acea perioadă. Dar aveam viziunea frumuseții supranaturale și aceasta îmi dădea curajul să trăiesc. Liverpool este the pool of life, "iazul vieții"; căci liver, ficatul, este, după o veche concepție, sălașul vieții⁵⁸.

Acest vis a fost hotărîtor pentru Jung, pentru că experiența lui "vie" s-a asociat cu sentimentul a ceva de definitiv. Visul său exprima limpede scopul confruntării cu manifestările inconștientului, care nu era altul decît centrul. "Prin acest vis am înțeles că Șinele este un principiu, un arhetip al orientării și sensului: în aceasta rezidă funcția sa salutară"⁵⁹. Jung încetează să mai deseneze mandalas pentru că are certitudinea înțelesului pe care **i 1-a oferit, ca un actus gratiae, visul de mai sus**⁶⁰. El va urmări însă, pe de o parte, interpretarea tuturor experiențelor trăite în acesta cea mai importantă perioadă din viața sa, în operele de mai târziu; paralelismul cu experiențele spirituale ale alchimistilor creștini, dar și cu cele ale altor tradiții culturale, cum ar fi cele ale taoiștilor, etc. Pe de altă parte, Jung va observa și îndruma fenomenele asemănătoare din viața pacienților săi. Așa cum am văzut, el înregistrase deja faptul uimitor că pacienții săi, nevropați și psihopați, produceau adeseori asemenea figuri em-

⁵⁸ C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 230-231. ⁵⁹

C.G.June: "Ma vie, ...", op. cit., p. 231. ⁶⁰ *Ibid*

C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 229.

blematică ale centrului.

"Am observat la pacienții mei, femei care nu desenau mandalas ci le dansau. India deține o expresie pentru aceasta: *mandala nritya*, dansul mandalei. Figurile dansului traduc același sens ca și desenele"⁵¹. Din nefericire pacienții nu au habar de semnificația simbolurilor în formă de mandala pe care le produc. "Ei sînt doar fascinați de ele și le găsesc expresive și operante, într-un fel sau altul în raport cu starea lor psihică subiectivă"⁵².

Percepția sensului acestor mandalas se poate exprima prin desen, de pildă, în timp ce inconștientul îl obligă pe individ să trăiască viața în toată amploarea ei. "Mandala nu este numai expresivă ci și operantă, într-o manieră care se împacă de minune cu concepția chineză. Ea acționează asupra autorului ei. Ea conține o virtute magică imemorială, căci provine la origine din "cercul protector", din "cercul vrăjii" din care s-a conservat magia în numeroase cutume populare"⁵³. Imaginea mandalei are ca scop acela "de a trasa un *sulcus primigenius*, o brazdă magică în jurul centrului, templului sau *temenos-ului* (incintă sacră) personalității intime, pentru a împiedica "evadările" sau pentru a apăra în mod apotropaic de devierile cauzate de exterior"⁵⁴.

Figurile religioase - simboluri ale Sinelui

În același context al "procesului de individuație", al confruntării cu conținuturile (imagini, viziuni, fantasmă, reprezentări "intuitive") ale inconștientului arhetipal, se înscrie și relația noastră cu figurile sacre ale religiilor de pretutindeni: Christos, Bu-

ddha, Mahomed, etc. Ele nu sînt altceva decît simboluri ale Sinelui, sau expresii dogmatice ale proceselor spirituale cu totul identice cu cel descris de Jung. El o spune explicit: "Simbolul «Christos» este, în calitate de «Fiu al omului», o experiență psihică analoagă unei ființe spirituale superioare cu formă umană, născîndu-se invizibil într-un individ, un corp pneumatic destinat să devină locuința noastră viitoare, un corp pe care îl îmbrăcăm ca pe o haină, după expresia pauliniană ("Voi care ați fost botezați întru Christos, voi l-ați îmbrăcat pe Christos")"⁵⁵. În această viziune interpretativă neobișnuită din perspectiva psihologiei abisale a simbolului lui Christos, "imitarea lui Christos", căutarea perfecțiunii divine capătă un alt sens: ea "ar trebui să urmărească dezvoltarea și înălțarea propriei ființe interioare, dar datorită credinciosului superficial, înclinat spre un formalism mecanic, devine un obiect de cult exterior care tocmai datorită venerației este împiedicat să pătrundă în adîncurile sufletului și să-l transforme în totalitatea corespunzătoare modelului"⁵⁶. Astfel se face că "mijlocitorul divin se află în exterior, în afară, ca o imagine; omul însă rămîne un fragment și e neatins în adîncurile sale"⁵⁷. Pentru că Christos poate fi imitat pînă la stigmatizare, fără ca cel care imită să atingă, chiar și prin aproximare, modelul și, mai ales, sensul său. Pentru că nu este vorba aici de o simplă imitare, admite Jung; ci de "o realizare a modelului prin mijloace proprii - *deo concedenle* - în sfera trăirii individuale"⁵⁸.

Desigur că aceste idei au fost atacate de Biserică, și poate pe bună dreptate. Pentru că Jung, doritor să-și afle pretutindeni con-

⁵¹ CG.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 40.

⁵² Ibid.

⁵³ CG.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 42.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ CG.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 72.

⁵⁶ CG.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 12.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ CG.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 13.

firmarea propriilor sale experiențe, a forțat cumva nota. El nu a înțeles, de pildă, că "imitarea modelului divin" nu este neapărat un act formal, așa cum apare el în zilele noastre. Imitarea, în acest sens, este o "participare mistică"⁵⁹, o manieră de a-ți însuși virtuțile spirituale ale unei entități superioare, extra-mundane, prin copierea rituală a gesturilor ei. sau prin intrarea în contact, ca și în magia contagioasă, cu entitatea propriu-zisă sau cu simboluri ale ei. În fond, taina euharistiei în creștinism evocă un fenomen de acest gen: credinciosul (adeptul) intră în posesia virtuților superioare ale Domnului, consumind trupul și sângele acestuia, la o manieră ritual-simbolică. El devine astfel perfect, ca și modelul său divin, și capătă viața veșnică sau, după caz, "moștenirea lumii". Acest aspect care ține de o mentalitate primitivă, dar care poate dovedi la o analiză mai atentă elemente de adevăr surprinzătoare" , i-a scăpat lui Jung care amestecă adeseori în critica practicilor religioase creștine și ceva din propria sa aversiune față de conduita tatălui său, pastor protestant, care nu a avut niciodată sentimentul că Dumnezeu ar putea fi o experiență trăită pe viu.

Dacă figurile religioase sînt simboluri ale Sinelui, atunci ce sînt religiile însele? În optica lui Jung, după descrierea jungologului Elie G. Humbert, "Religiile erau enormul efort pe care îl făcea, fără să o știe, umanitatea, concomitent pentru a menține deschisă calea organizatorilor inconștienți și pentru a-i obliga să îmbrace o formă"⁶⁰. Ele erau mediatori energetici și infor-

mașionali asumînd astfel funcții psiho-sociale extrem de importante dacă avem în vedere calamitățile care iau naștere atunci cînd arhetipurile exercită o fascinație fără limită.

Jung credea că religia ar fi fost o formă antică de psihoterapie, "și că aceasta a luat pe socoteala sa ceea ce propuneau odinioară ceremoniile de inițiere și marile culte"⁶¹. "Tratarea psihicului, scrie Jung, avea în vedere, în timpurile trecute, aceleași fapte fundamentale ale vieții umane ca și psihoterapia modernă"⁶².

Conștientizarea care rezultă dintr-o confiuranță între inconștientul colectiv și psihicul individual, subliniază E.G.Humbert, permite acestuia din urmă să recupereze energia investită în paturile profunde ale psihicului* \ în realitate, nu de recuperare este vorba, ci, mai degrabă, de dizlocare și de detentă. Pentru că ceea ce este investit în simptomele și reprezentările inconștientului nu participă la viața normală a individului. Totuși, susține Jung: "Religiile au stabilit acest ciclu energetic în chip concret și grație comerțului cu zeii, așa cum era el posibil printr-un cult"⁶³. Și: "Pentru noi, această manieră de a proceda ar fi prea în contradicție cu intelectul și cu morala sa cognitivă - independent de faptul că, istoric vorbind, creștinismul 1-a devalorizat prea mult - pentru a putea lua această soluție drept exemplu sau măcar de a o declara posibilă. Dacă, dimpotrivă, concepem figurile inconștientului ca fenomene sau funcții colective psihologice, această ipoteză nu mai jenează în nici un mod conști-

⁵⁹ în fenomenologia afecțiunilor isterice întâlnim foarte des simptome care îmbracă acest aspect de imitare a obiectului (uman). De aceea simptomele au un aspect dual, ele exprimă simbolic (cu ajutorul simbolismului corpului) tendințe contrare din economia psihică a individului. Se pare însă că acest fenomen de imitare spontană nu este numai o caracteristică a nevrozelor, ci și a conduitei sănătoase. (N. Tr.)

⁶⁰ Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", op. cit., p.

130.

⁶¹ C.G.Jung: "G.W." 16, §215.

"C.G.Jung: "G.W." 16, §216.

⁶² Elie G. Humbert: "L'homme...", op. cit., p. 131.

⁶³ C.G.Jung: "Psychologie de l'inconscient", prefată și trad. de R. Cahen, Geneve. Librairie de l'Université Georg et Cie, 1952, p. 183.

ința noastră intelectuală”⁶⁵. În fine, "Marile sisteme psihoterapeutice încarnate în religii au luptat pentru a menține deschisă calea lumii arhetipale a psihicului"⁶⁶.

În prefața la "Misterul Florii de aur", Jung ne oferă câteva clarificări care pot traduce poziția sa față de toate formele religioase: "Admirația mea pentru marii filozofi orientali, scrie el, este la fel de îndubitabilă ca și *lipsa de respect pe care o arăt față de metafizica lor* [subl.n.J.C.]. De fapt, îi bănuiesc că sînt psihologi simbolici cărora nu le-am putea face un rău mai mare decît de a-i lua în serios la modul literal. Dacă ceea ce au vrut să zică ei a fost într-adevăr metafizică, atunci ar fi zadarnic să vrem să-i înțelegem. Dacă, dimpotrivă, a fost psihologie, i-am putea înțelege și să profităm de pe urma lor. căci *metafizica devine atunci obiect al experienței* [subl.n.J.C.]". Nimic mai limpede în privința specificului interesului lui Jung atunci cînd abordează filozofiile, misterele și misticile antichității. El se axează, așa cum am mai arătat, pe aspectul viabil, posibil de produs, chiar și cu unele amendamente. În viețile noastre modeme. "Pentru că dacă admit că Dumnezeu este absolut și dincolo de orice experiență umană, explică Jung, aceasta mă lasă rece; eu nu pot acționa asupra lui și nici el asupra mea. Dacă dimpotrivă știu că un Dumnezeu este o puternică impulsie a sufletului meu, atunci trebuie să țin cont de el, căci în acel moment el poate deveni puternic, în chip dezagreabil, pînă și în practică (...)”⁶⁵.

Într-un cuvînt, Jung nu este atras de credințele (religiile) care se bazează numai pe pură speculației metafizică; în calitatea sa de psiholog al profunzimilor, de explorator al figurilor stranii ale

inconștientului colectiv, *Jung consideră numai ceea ce are, în cultura spirituală a umanității, un ecou în viața noastră imediată*. Modul cum a înțeles el să "psihologizeze" articolele credinței nu mai are nimic de-a face cu credința în sensul obișnuit, popular-creștin al termenului. El a încercat să facă uni experiența religioasă o realitate vie și nu o dogmă care își bazează perenitatea pe criteriul vechimii și al autorității tradiției.

Șinele în viața normală

În fine, nu este deloc lipsit de interes să vedem cum privea Jung problema religiei, a cultului propriu-zis, adică cum .nțelegea el simbolismul cultului creștin pe vremea cînd lucra alături de Freud. Am extras un pasaj controversat, chiar și de Jung, despre religia creștină, dintr-o scrisoare adresată lui Freud. Găsim aici un Jung entuziast, care pune umărul în mod substanțial la înflorirea "Cauzei" (psihanalizei), un Jung convins de caracterul sexual al libidoului, și gata să aplice "teoria libidoului" la toate fenomenele sufletului uman.. Scrisoarea este datată 11 februarie 1910 și s-ar putea intitula "Despre funcția religiei".

"Îmi imaginez pentru psihanaliză, scrie Jung, o sarcină mult mai frumoasă și mai vastă decît să se concretizeze într-un ordin etic. Gîndesc că mai trebuie să-i lăsăm timp psihanalizei să infiltreze popoarele pornind de la multe centre, să reînvie la [omul] intelectual sensul simbolicului și miticului, să-l retransforme binișor pe Cristos în acel zeu-profet al viei care a fost, și să canalizeze astfel vechile forțe pulsionale extatice ale creștinismului, și totul cu *unicul* scop de a face din cultul și din mitul sfînt ceea ce erau ele; *o sărbătoare a bucuriei neîarmurite, în care omul are dreptul să fie animal în etos și în sfințenie. Tocmai aceasta era marea frumusețe și funcție a religiei antice,*

⁶⁵ Jung „psihologie...”, op. . p.
⁶⁶ Jung „W.”, 18. §
⁶⁷ Jung „Commentaire... op. t..p.
⁶⁸ Jung „mmentaire... op. t..p.

care, pentru Dumnezeu-știe-ce nevoi biologice temporare, a devenii instituție de lamentare [subl.n. J.C.]. Ce infinitate de delicii și de voluptate este aici în religia noastră, gata să fie recon dusă la autentică sa destinație! Creștinismul nu poate lăsa deoparte dezvoltarea etică autentică și corectă, dar el trebuie să cultive și să rafineze în el imnul său de durere și de extaz închinat zeului care moare și învie, forța mistică a vinului și ororile antropofage ale Cinei - forțele vieții și ale religiei punându-se astfel numai în serviciul acestei forme de dezvoltare etică” .

Cu greu ani putea găsi o expresie mai provocatoare dar și mai lucidă, mai complexă (și care invită la reflecție), decât cuvintele de mai sus. Este curios însă că, confruntat cu aceste spuse, Jung reculează cuprins de o pudoare intelectuală care ni se pare suspectă. El pune totul pe seama lipsei sale de experiență juvenilă, și nu mai vrea să i se aducă aminte de așa ceva. În realitate, sentimentul că cultura creștină este în minus la capitolul dinamismelor vieții inconștiente l-a urmărit dintotdeauna. Nu trebuie să ne inducă în eroare limbajul său savant, uneori cam prea abstract, atunci când, așa cum am văzut, tratează problema integrării contrariilor, a centrului, a Sinelui. Jung rămâne conștient că o cultivare extremă a eticii și moralei creștine, cu aspectele ei atât de puritane, conduce la o pierdere a instinctului, și la o amenințare a vieții însăși. El nu ne clarifică însă, sau nu o face întotdeauna cu tonul categoric pe care l-ar necesita, ce trebuie să înțelegem prin instinct. Și ca întotdeauna, atunci când nu putem desluși un aspect al teoriilor cuiva într-o anumită privință, ne îndreptăm atenția stăruitoare asupra vieții autorului, așteptând de la faptele zilnice lămuririle necesare. Fapte care nu exclud, în cazul nostru, elementele "lumești", ca să folosim o expresie mai

pedantă.

În acest sens, M. Eliade, în "Jurnalul" său, relatează o întâmplare picaantă din viața lui Jung, pe care i-ar fi povestit-o doamna Froebe, sponsorul principal al activităților cultural-spirituale de la Eranos. Întâmplarea ni se pare semnificativă, însă, tocmai pentru că credem, în virtutea experienței noastre psihanalitice, că asemenea incidente sînt expresii profane, ce-i drept, dar nu mai puțin lămuritoare în privința modului în care se traduc credințele noastre spirituale în viața de zi-cu-zi, sau cum le traduce viața de zi-cu-zi. La data de 16 iunie 1952, Eliade scria următoarele:

"Doamna Froebe a cunoscut foarte multă lume, la început teozofi, spiritaliști, ocultști - apoi psihologi, filozofi, orientaliști; «profesori», cum spunea ea cu admirație. (...) E îndeosebi inepuizabilă cînd vorbește de Jung și despre «arhetipuri». (...) Jung s-a purtat cu ea, pînă mai acum cîțiva ani, foarte aspru. Ea, însă, o recunoaște, se simțea legată de el; «ca de Iahve», cu care se luptă acum, adăugă. Totuși, odată, invitați cu toți la cineva, în Ascona, Jung a băut mai mult ca de obicei, a silit-o și pe ea să bea, și apoi a făcut ritul de care pomeneam acum cîteva zile. Și-a scos inelul lui - care poartă inscripția *abraxa* - și, punîndu-1 într-o cupă de vin, a recitat cîteva formule misterioase, apoi i l-a pus ei, în deget. A doua zi, cînd s-au trezit toți, doamna Froebe i-a spus: «Dumneata, ca psiholog, ai făcut un lucru foarte grav. M-ai legat de dumneata!...» Jung i-a răspuns: «N-am făcut-o eu, a făcut-o *der Selbst*...»⁷⁰.

Iată, am putea zice și noi, malițioși, cum se trădează Șinele în viața noastră cotidiană!

Dar, firește că aceste lucruri nu trebuie luate în deridere, chiar dacă bunul nostru simț ne îndeamnă să le privim cu reticență.

Sigiliului Ieud & C.G.Jung: "Correspondance", Gallimard, Paris, 1975.

⁷⁰M. Eliade: "Jurnal", Humanitas, 1993, Voi. I, p. 225.

Straniul rit "gnostic" la care a supus-o Jung pe susținătoarea sa, doamna Froebe, chiar dacă nu are nici o relevanță spirituală, ne arată totuși un Jung cu veleități de mistagog, care aplică metafizica într-o manieră absolut concretistă, chiar și în cazul scenariilor rituale pe care, așa cum ne-a sugerat-o el însuși, nu ar trebui să le luăm *ad litteram*⁷¹.

De bună seamă că în aceeași dimensiune a integrării aspectelor obscure ale personalității omului modern ar trebui să înțelegem și declarațiile sale consemnate, sub formă de interviu, tot de Mircea Eliade. Să spicuim câteva aspecte.

Jung: "Marea problemă a psihologiei (...) este reintegrarea contrariilor: le regăsim peste tot și la toate nivelurile. Deja în cartea mea «Psihologie și alchimie», am avut ocazia să mă ocup de integrarea lui «Satan». Căci, atîta vreme cît Satan nu este integrat, lumea nu este vindecată și omul nu este salvat. Dar Satan reprezintă Răul, și oare cum să integrezi Răul? Nu există decît o singură posibilitate: să-1 asimilăm, adică să-1 ridicăm în conștiință, să-1 *facem conștient*. Este ceea ce alchimia numește Conjunția celor două Principii. Căci, la urma urmei, alchimia reia și prelungește creștinismul. După alchimiști, creștinismul a salvat omul, dar nu și Natura. Alchimistul visează să vindece Lumea în totalitatea sa: piatra filozofală este concepută ca *Filius Macrocosmi* care *vindecă Lumea*. Scopul ultim al «lucrării» alchimice este apokatastaza, *Mîntuirea cosmică*".

"Pe planul psihologic, am de-a face cu experiențe religioase

⁷¹ Tot Eliade ne povestește despre admirația vie pe care i-o arăta lui Jung o doamnă în vîrstă de circa 50 de ani. "Aflînd că Jung se scaldă în fiecare dimineață, la șapte, venea cu un sfert de ceas înainte și, în costum de baie, îl aștepta pe mal. [...] îi spunea lui Jung că îi place să înoate alături de el în Lago Maggiore; *simte că înoată în inconștientul colectiv* [subl. n. J.C.]" (M. Eliade: "Jurnal", op. cit, p. 226).

care au o structură și un simbolism care se pot interpreta. Pentru mine experiența religioasă este *reală*, este *adevărată*: constat că asemenea experiențe pot «salva» sufletul, pot accelera integrarea sa și instaura echilibrul spiritual. Pentru mine, psiholog, starea de har există: este perfectă seninătate a sufletului, echilibrul creator, izvor de energie spirituală".

"Vorbînd tot în calitate de psiholog constat că prezența lui Dumnezeu se manifestă, în experiența profundă a psihicului, ca o *coincidentia oppositorum* — și că toată istoria religiilor, toate teologiile sînt aici pentru a confirma că *coincidentia oppositorum* este una din formele cele mai utilizate și cele mai arhaice pentru a exprima realitatea lui Dumnezeu".

M.Eliade: "Reintegrarea opusurilor, *coincidentia oppositorum*, este cheia de boltă a sistemului lui Jung. Iată de ce el se interesează de doctrinele orientale, de taoisni, de yoga. Aceste tehnici spirituale îi revelează lui Jung «mijloacele utilizate de asiatici pentru a transcende multiplele polarități și a accede la unitatea spirituală». Descoperirea inconștientului colectiv, realizarea de căpătîi a lui Jung, îl conectează pe individ la un imens rezervor de «amintiri istorice»: memoria colectivă, unde supraviețuiește, în esența sa, Istoria întregii umanități". Jung crede că omul ar trebui să profite din plin de acest rezervor: metoda sa analitică vizează tocmai elaborarea mijloacelor de a-1 utiliza".

Jung: "Inconștientul Colectiv este mai periculos decît dinamita, dar există mijloace de a-1 manipula fără prea mari riscuri. Atunci cînd se declanșează o criză psihică, sînteți perfect dotați pentru a o rezolva. Aveți vise și reveriile: dați-vă silința de a le observa. Am putea chiar spune că fiecare vis aduce, în felul său, un mesaj: el nu vă spune numai că ceva nu merge în ființa d-voastră profundă, ci vă aduce, de asemenea, soluția de a ieși din criză. Căci inconștientul colectiv, care vă trimite aceste vise,

posedă deja soluția: de fapt, nu s-a pierdut nimic din vasta experiență imemorială a umanității; toate situațiile imaginabile și toate soluțiile posibile par să fie prevăzute de inconștientul colectiv. Nu aveți decât să observați cu grijă "mesajul" transmis de inconștient și să-l «descifrați»: analiza vă ajută să citiți corect asemenea mesaje...»⁷².

La drept vorbind, optimismul lui Jung în privința ajutorului ancestral, spiritual, pe care ni-l oferă inconștientul colectiv nu are o bază reală. Mai întâi, pentru că acest faimos "inconștient colectiv" nu reprezintă o entitate autonomă, așa cum îi place adeseori lui Jung să creadă. El înglobează, mai degrabă ca noțiune, o serie de procese din sfera psihicului și a psiho-somaticului care l-au determinat pe însuși Jung să afirme că arhetipurile, conținuturile inconștientului colectiv, sînt ceea ce biologia numește *patterns of behaviour* (trăsături comportamentale înăscute). Ve de altă parte, ideea că toate problemele umanității își au soluția în inconștientul colectiv este și ea deplasată⁷³. Problema capitală a morții, de pildă, nu a fost niciodată soluționată în chip total. ---ptre inconștientul colectiv. Și nu este singura problemă. Mai ales, nevoia sa urgentă de a sensibiliza comunitatea științifică, lumea ecleziastă, etc, la descoperirile sale, care, ce-i drept, aduc foarte multe lămuriri privitoare la

⁷² Interviu publicat în Mircea Eliade, "Le Cahiers de l'Herne". ⁷³ Nici chiar Jung nu crede că toate problemele umane sînt solubile. "Am învățat în timp, scrie el, că problemele vitale cele mai grave și cele mai importante sînt toate, în fond, insolubile, și chiar trebuie să fie astfel, căci ele exprimă polaritatea necesară care este immanentă oricărui sistem cu autoreglare (C.G.Jung: 'Commentaire...', op. cit., p. 32).

semnificația vieții spirituale.

În introducerea mea la cartea "Analiza viselor", care cuprindea o selecție de texte compuse de Jung pe marginea chestiunii spinoase a interpretării viselor, scriam, în final, că trebuie neapărat să definim conceptul de "spiritualitate" la Jung, altminteri "gîndirea autorului rămîne oarecum în ceață". Și precizam următoarele: "Dacă trebuie să asimilăm «viața spirituală» cu emergența unui instinct specific, o «pulsivitate transcendentă», ceva ce urmărește unificarea personalității scindate a individului, atunci ne aflăm pe teritoriul psihanalizei care poate admite existența unei *funcții psihice totalizante* și, de asemenea, a unei fenomenologii aferente. Dacă «viața spirituală» definește fenomene de alt ordin, adică ceea ce Biserica oficială ne cere să credem, atunci viziunile junghiene nu au nici o relevanță!" . Desigur că numai în lumina acestei precizări, atât de necesare, putem aprecia geniul descoperirilor lui Jung în domeniul vieții religioase privită în consonanță cu experiențele sale din sfera psihologiei inconștientului. Chiar dacă, adeseori, extrapolările sale psihologizante în domeniul istoriei religiilor, sau spiritualizante, în sfera tratamentului psihanalitic, lasă de dorit. Din nefericire, însă, cel care studiază în profunzime lucrările lui Jung are sentimentul, la un moment dat, că autorul nu îndrăznește să facă pasul hotărîtor înspre valorizarea clară, psihanalitică, a vieții religioase. Și aceasta pentru că, adeseori, Jung țintește, în lucrările sale, să atragă bunăvoința teologilor și a savanților din cele mai diferite domenii ale științei și, nu în ultimul rînd, a publicului profan care arată interes pentru aceste subiecte complexe. Această obsesie de a convinge neapărat, de atragere de partea sa, dar și de a cîștiga bunăvoința, l-a împiedicat pe Jung

⁷⁴ C.G.Jung: "Analiza viselor", AROPA, 1998, p. 19-20. 41

să-și declare precis poziția.

Pe de altă parte, este probabil că teoriile lui Jung în privința vieții religioase, privite în conexiune cu experiența inconștientului, să nu fi depășit niciodată o abordare mai ales pe planul intelectului. Jung insistă tot timpul să luăm aminte la visele și reveriile noastre dar, uită că există manifestări ale personalității noastre care se limitează la sfera energiei psihice, a libidoului. Există componente ale personalității noastre care nu pot fi nici vizualizate și nici abordate direct prin analiză. Aceste aspecte nu pot fi decât trăite, consumate, în sfera individualității; prin urmare, ele nu pot face obiectul unei metode general aplicabile de integrare. În fine, problematica totalității umane, implicând unirea opusurilor, capătă la fiecare individ în parte expresiile cele mai neobișnuite. Este cu neputință să convingi asemenea indivizi că manipularea imaginilor - vise, reverii, fantezii - este singura metodă "salvatoare" din criza existențială (sau, dacă vrem, spirituală) în care ne aflăm la un moment dat. Mai este nevoie de ceva, și acest "ceva" nu pare că este de găsit în psihologia lui Jung²².

²² Sentimentul de incompletitudine legat de "metoda" lui Jung explica atacurile provenite din partea cercetătorilor din sfera vieții religioase, a practicilor yoga, mandala, etc. Julius Evola, de pildă, îi impută lui Jung că a redus teoria și practica mandalei la un exercițiu terapeutic în care avem de-a face cu nebuni. Ori, susține același, tehnicile yoga nu au fost niciodată adoptate de oameni cu dezechilibre nervoase, ele nu se adresează nevropaților (v. J.E.: "Le Yoga tantrique", Fayard, 1971). Discuția răruie, îmi pare: deschisă: pentru că nu știm exact dacă disocierile nervoase tratate de Jung (> hiozofreniile) nu au ceva în comun cu ideea de ruptură, de minus pe planul vieții spirituale

Pe de altă parte, este simptomatic faptul că Jung însuși resimțea imperiul nevoia unei confirmări pe planul experienței de viață a teoriilor și tehnicilor sale de integrare a inconștientului. Tot Eliade notează, la un moment dat, < "Stînd mult de vorbă cu el [cu Jung, n.n. J.C.], am văzut cît ține să afirme și el a avut experiențe «numinoase»" (Op. cit., p. 230)-

Nota Bene: Articolele selectate pentru volumul de față provin din câteva cărți publicate de Jung; ele nu au făcut niciodată obiectul unui volum de sine stătător. Titlurile lor originale, în traducere franceză, sînt următoarele: "L'Esprit et la vie". "La psychologie moderne ouvre une voie de comprehension", "Sur la resurrection", "Introduction", "Le Christ, symbole du Soi".

Așa cum am procedat și cu "Analiza viselor", o antologie de scrieri despre interpretarea viselor, nu m-am limitat aici la simpla traducere a materialelor, lucru altminteri la îndemina oricui, ci am găsit de cuviință să ofer cititorului o mulțime de informații suplimentare: note, interpretări, sugestii, explicații și paralele critice, care să lărgescă orizontul lecturii. Acest aspect a scăpat "criticilor" mei care nu au înțeles că o carte de acest gen nu mai este doar opera autorului ei, ci și a specialistului care o abordează dintr-o perspectivă mai mult sau mai puțin partizană.

De altfel, ideea de a adnota lucrările unui anumit autor nu este nouă. Cea mai mare parte a literaturii filozofice clasice chineze prezintă această particularitate: ea conține atît opera originală a unui autor consacrat, cît și "aripile", adică adăugirile și observațiile critice, care fac desigur notă aparte, ale exegeților...

Pe de altă parte, trebuie precizat că titlul acestei lucrări, "Psihanaliza fenomenelor religioase", are în vedere o certitudine care nu este împărtășită de toți adepții și criticii lui Jung. Aceea că psihologia lui Jung nu este mai puțin psihanaliză decît psihanaliza lui Freud sau a urmașilor săi. De aceea pomenesc pe tot parcursul acestei cărți, în notele și observațiile mele, de psihanaliză, chiar dacă Jung însuși preferă expresii de genul "psihologie modernă" pentru a-și desemna propriul său demers. Din punctul meu de vedere "psihologia" lui Jung este un capitol esențial al psihanalizei clasice (ca și aportul lui Adler la înțelegerea

gerea fenomenelor de compensare psihică a deficiențelor organice), pentru că ea se inspiră din aceasta din urmă: Jung, în multe privințe, nu a făcut decât să prelungească pînă la ultimele lor consecințe observațiile pertinente, din domeniul clinic dar și al psihanalizei aplicate, emise de Freud. (Desigur că sintagma mea "nu a făcut decât" nu trebuie privită ca o minimalizare a operei junghiene.)

Dar chiar și Jung recunoaște că, la urma urmei, el l-a urmat (slujit) pe Freud, în ciuda faptului că junggienii și freudienii se vor adversari și nicidecum colegi. O mărturie în sensul continuității în spirit freudian din opera junghiană ne-o oferă din nou M. Eliade. În anul 1956, Jung i-a trimis lui B. Nelson, care pregătea un volum pentru centenarul lui Freud, o scrisoare în care afirma "că se va înțelege mai tîrziu că el a fost singurul discipol *adevărat* al lui Freud, că numai el singur *a continuat* opera lui Freud și i-a imitat exemplul"⁴.

Psihanaliza fenomenelor religioase

Lista principalelor lucrări consultate:

"La vie symbolique-Psychologie et vie religieuse", Albin Michel, 1989.

"Commentaire sur le Mystere de la Fleur d'Or", Albin Michel, 1979.

"Ai'on"(Etudes sur la phenomenologie du Soi), Albin Michel, 1983.

"Problemes de l'âme moderne", Buchet/Chastel, 1960.

"Psychologie du transfert", Albin Michel.

Mircea Eliade: "Jumal", Humanitas, 1993. voi. I, p. 404.

Ic Spiritul și viața

Problema raporturilor din re spirit și viață este una dintre cele mai complicate, pentru că trebuie să veghem să nu ne lăsăm **fu-rați** de rețeaua termenilor cu ajutorul cărora încercăm dintotdeauna să circumscriem marile enigme. Căci oare cum am putea încadra în mișcarea unui proces mental complexul faptelor aproape infinite, pe care le desemnăm prin termeni ca "spirit" și "viață", altfel decât traducându-i drama în concepte verbale simple jetoane intelectuale? Această îndoială pe care o îndreptăm asupra conceptului verbal mi se pare desigur dezagreabilă; dar mi se mai pare și de circumstanță, atunci când încercăm să vorbim de lucruri fundamentale. În orice caz, cuvintele "spirit" și "viață" ne sînt familiare; ele ne sînt cunoștințe vechi, piese pe care le mutăm de milenii pe eșichierul gîndirii. Problema se pune, fără îndoială, în timpurile ancestrale, atunci cînd un om făcea tulburătoarea descoperire că suflul care părăsea corpul muribundului era probabil altceva decît o mișcare a aerului. Prin **urmare, nu** este întîmplător că cuvintele onomatopeice ca *ruch*, *ruach*, *roho* (ebraică, swahili, arabă) desemnează totodată și spiritul, cu nu mai puțină precizie decît grecescul *rcvsuua* și latinescul *spiritus*.

Ori, în ciuda tuturor cunoștințelor pe care le avem despre înțelesul său, știm noi oare ce este acela *spirit*? Sau, măcar, sîntem noi siguri că atunci cînd folosim acest cuvînt înțelegem cu toții același lucru? Cuvîntul *spirit* este atît de ambiguu și de suspect... Nu este el, oare, multivoc? Același termen desemnează o idee nereprezentabilă, transcendentă, cu semnificație universală; iar mai banal, o noțiune analoagă aceleia a cuvîntului englezesc "mind"; el desemnează totodată vivacitatea intelectuală; apoi o fantomă și, de asemenea, un complex inconștient care provoacă fenomenele spirițiștilor, ca de pildă mesele mișcătoare, scriitura automată, spiritele care își fac simțită prezența prin ciocănituri; apoi, într-un sens figurat, atitudinea dominantă a unui anumit grup social - "spiritul care domnea în cutare loc" - și, în fine, aplicat la corpul material, duhul vinului, al sării, pînă la băuturile spirtoase. Nu mă las furat de glume de prost gust. În aceste apropieri avem de-a face cu un caracter venerabil al limbii, care denotă o moleșeală paralizantă a gîndirii noastre; este un obstacol tragic pentru toți cei care speră să atingă, prin gama cuvintelor, înaltele regiuni extraterestre ale ideilor pure. Căci atunci cînd pronunțăm cuvîntul "spirit", sensul momentan restrîns asupra căruia punem accentul nu izbutește să suprimă în totalitate multiplele sensuri care se îțesc în acest termen.

Sîntem deci obligați să ne punem întrebarea următoare care este fundamentală: "oare ce se înțelege, la propriu vorbind, prin cuvîntul *spirit*, atunci cînd este folosit în relație cu noțiunea de *viață*!" Nu trebuie nicidecum să presupunem că fiecare știe exact ce trebuie înțeles prin "spirit" sau prin "viață".

Nu sînt filozof; nu sînt decît un empirist și, în prezența oricărei întrebări dificile, am tendința să mă bîzui pe experiență pentru a decide ce și cum. Cînd lipsește baza de experiență la îndemînă, prefer să las fără răspuns întrebarea pusă. Prin urmare,

mă voi strădui întotdeauna să readuc **mărimile** abstracte **la conținutul lor empiric** pentru a fi oarecum sigur că știu despre **ce** vorbesc. Trebuie să mărturisesc că n-am habar ce este spiritul în sine, **la** fel cum ignor și ce este "viața". Nu cunosc viața decît sub aspectul *corpurilor vii*: ce ar putea fi ea în sine, în stare abstractă, în afara unui singur cuvînt. Mă simt incapabil să bănuiesc, chiar și obscur. Prin urmare, va trebui să vorbesc mai întîi nu de viață ci de corpul viu, nu de spirit ci de psihic. Și nu pentru că aș vrea să mă sustiag examinării întrebării cu privire la trup și suflet; dimpotrivă, sper mai degrabă că ajutorul acestui fundament empiric ar putea să îmi ofere spiritului o existență reală - și asta fără ca viața să plătească nota.

Noțiunea de corp viu prezintă mai puține dificultăți în calea explicării, pentru scopul pe care îi urmărim aici, decît noțiunea generală de viață: corpul se percepe, el este accesibil experienței noastre, ei se oteră posibilității noastre de a percepe. Prin urinare, vom fi de acord să spunem că corpul este un sistem de unități materiale adaptat ^copurilor vieții și interior coordonat; este un fenomen sesizabil prin simțuri sau - mai simplu - o *dispoziție adaptată a materiei* care face posibilă ființa vie. Pentru a evita orice confuzie, doresc să atrag atenția asupra faptului că, în definiția corpului, nu am tăcut să intervină ceea ce desemnez prin termenul vag de "ființă vie". Această separare, **pe** care nu ureau pentru moment nici sa o apăr, nici să o critic, are ca scop să ne permită să considerăm corpul, nu ca pe o simplă alcătuire materială, ci ca pe un sistem material pregătit **pentru viață, care face posibilă viața cu condiția totuși să admitem că în ciuda dispozițiilor sale**. și oricare ar fi ele. el nu ar putea trăi **fără** să intervină "natura vie". Căci. lăsînd la o parte sensul **pe care** l-ar putea avea această "natură vie". **îi lipsește corpului, atunci cînd îl privim** ca atare, ceva indispensabil vieții: *psihicul*. Este

ceea ce ne arată în primul rînd experiența noastră imediată, cea pe care o trăim vizavi de noi înșine, și apoi experiența imediată, care o trăim vizavi de ceilalți; este ceea ce știm prin deducții științifice în privința vertebratelor superioare, și nu mai puțin în cea a animalelor inferioare și a plantelor.

Oare ar trebui să punem pe același plan. să identificăm "natura vie", despre care am vorbit adineaori, și psihicul pe care îl cunoaștem imediat prin conștiința umană, și să reconstituim astfel antica dualitate, bine cunoscută, a sufletului și corpului? Sau mai degrabă există o oarecare motivație care să autorizeze o separare între natura vie și viață? Ar trebui să admitem că și sufletul este un sistem adaptat pentru un scop, o *dispoziție* caie nu mai este numai a materiei pregătite pentru viață, ci a *materiei irăitoare*, sau mai exact a *procesului vieții*. Nu sînt deloc sigur că această modalitate de a vedea lucrurile ar fi general acceptată: simeni atît de obișnuiți cu ideea că sufletul și corpul constituie unitatea vie. incit avem înclinația de a considera sufletul ca o simpla organizare a proceselor vitale care se derulează în coip.

În măsura în care experiența noastră ne permite să tragem concluzii asupra naturii sufletului, ea ne arată procesul psihic în vîndența sa de sistemul nervos. Știm cu suficientă certitudine ea distrugerea unor părți ale creierului provoacă deteriorări psihice corespunzătoare. Măduva spinării și creierul conțin. în ansamblu, conexiunile căilor senzoriale și motrice, ceea ce s-a¹ urnit îndeobște *arc reflex*. Ce trebuie să înțelegem prin acest : uncii. *Un* exemplu simplu ne va permite să-1 explicăm. Atin- >em cu degetul un obiect fierbinte - îndată căldura excită termi- ițiile nervilor tactili. Această excitație modifică starea căii erente pînă la măduva spinării și de aici pînă la creier. Dar „,~ia în măduvă, celulele ganglionare au captat excitația tactilă: — au transmis modificarea stării către celulele ganglionare mo-

trice din vecinătate care, la rîndu-le, excită mușchii brațului, provocînd astfel o bruscă contractură musculară și retragerea mîinii. Toate acestea se derulează cu o asemenea rapiditate înăit. adeseori, percepția conștientă a durerii nu se produce decît atunci cînd mîna a fost deja retrasă. Reacția se produce, așac* • automat și nu' devine conștientă decît mai tîrziu. Eul care per- cepe ia cunoștință de ceea ce s-a petrecut în măduvă sub form:: unei imagini pe care o asociază cu concepte și cuvinte. Cu ajuto- rul unui act reflex de acest gen. adică o excitație care- vine <">*< la exterior spre interior și un impuls care merge în sens invers ne putem tace o idee despre procesele care servesc ca bază psi- hicului. Să luăm acum un caz mai simplu: auzim un zgomot in- distinct care, inițial, nu arc ah efect decit de a ne incita să-1 as- cultam pentru a descoperi ce este ei. în acest caz, excitația audi- tiva declanșează o suită de reprezentări, adică de imagini care 1 se asociază. Acestea sînt fie imagini auditive, fie imagini v i- zuale, fie imagini afective. Folosesc termenul ■"îmage"nuin;ii în sensul de reprezentare. Im fapt psihic oarecare nu poate, evi- dent, să devină conținut al conștiinței decît dacă este prevăzut cu un caractei reprezentativ, dacă osie *imaginabil*'. Numesc, deci. *imagini* toate conținuturile conștiente pentru că ele sini repro- duceri ale proceselor cerebrale.

La seria de imagini declanșată de excitația auditivă vine să se adauge brusc o imagine-aminrne auditivă asociată cu o imagine

¹ C) definiție mai precisă a acestui p es o găsim la 1 .ud. :il' ,bn! : iacă se asociază u o repi ezeni eptie exterioară, fie ea și am
erbală. Hste evident că orice lormă > se comportă ca și conținuturile inco
conșienti/aiă. percepția trebuie și nstie
v ei bale. în acest sens. nu este nevoi nt nu
percepției respective: excitația sono poate
simplu prin ideea de "sunet". (N ! i. deve
ni conștient dec

per
.11 inconstient: pentru eze la
ajutorul unei >epre/ o
reprezentare foarte pre de pildă,
poate fi reprezentată

vizuală, de pildă, un șarpe cu clopoței și zgomotul său specific. Un semnal de alarmă se declanșează automat în toată musculatura; arcul reflex este complet. Dar acest caz se deosebește de cel precedent pentru că un proces cerebral, o suită de imagini mentale, s-a inserat între excitația senzorială și impulsul motric. Brusca tensionare a corpului declanșează la rîndu-i fenomene cardiace și circulatorii; acest ansamblu capătă psihic forma de spaimă.

Puteți astfel să ne facem o idee de ceea ce este psihicul. El se compune din reproducerile proceselor simple în creier și din reproducerile acestor reproduceri într-o serie aproape infinită. Aceste reproduceri au proprietatea de a fi *conștiente*. Natura conștiinței este o enigmă a cărei soluție eu nu o cunosc. În chip pur formal, am putea spune că psihicul este considerat ca fiind conștient pornind din momentul în care el intră în relație cu eul. Dacă această relație nu există, el este inconștient. Uitarea arată cît de des și cu cîtă ușurință conținuturile [psihicului] își pierd contactul cu eul. De aceea ne place să comparăm conștiința cu lumina unui proiector. Numai obiectele asupra cărora cade fasciculul luminos intră în timpul percepției mele. Dar dacă se înîmplă ca un obiect să rămînă în umbră, totuși el nu a încetat să existe; numai că nu-l vedem. Prin urinare, conținutul psihic despre care nu am cunoștință se află și el pe undeva iar starea în care se găsește el, după toate aparențele, nu diferă de cea în care era cînd eul îl vedea’.

” Spotul luminos al proiectorului evocă mai degrabă faptul atenției. Adică al concentrării mentale care face ca din noianul de senzații și impresii externe și/sau interne să izolez ceea ce ne interesează în mod deosebit. Este ceva asemănător cu o lupă care amplifică imaginea vizuală a unui obiect sau cuvînt dintr-o serie mai mult sau mai puțin distinctă. (N. Tr.)

¹ Există totuși o diferență: conștientizarea adaugă obiectului respectiv o dimensiune afectivă subiectivă, care provine din intervenția complexelor per-

în aceste condiții, conștiința trebuie să este suficient explicată considerînd-o în relație cu eul. Dar punctul critic este eul. Oare, ce trebuie să înțelegem prin acest cuvînt? După toate probabilitățile avem de-a face cu un factor a cărui alcătuire este variată. El se sprijină pe reproducerea funcțiilor senzoriale care transmit excitațiile venind din exterior și din interior; în plus, ei se bazează pe o acumulare enormă de reproduceri de imagini ale trecutului. Toate aceste componente foarte diverse au nevoie de o puternică coeziune, iar noi am constatat că această sarcină îi revine conștiinței. Astfel, conștiința pare a fi precondiția indispensabilă eului. Dar, pe de altă parte, conștiința nu este posibilă fără eu. Această contradicție aparentă poate fi respinsă dacă admitem că și eul este o reproducere: a unui mare număr de procese și a conexiunii lor; o reproducere a tuturor proceselor și conținuturilor lor care constituie conștiința eului! Multitudinea lor constituie o unitate deoarece raportul lor cu conștiința este un soi de gravitație care atrage elementele particulare spre un centru probabil virtual. Astfel se face că nu vorbesc numai de eu, ci de *un complex al eului*, admițînd, ceea ce este fundamental, că acest eu, fiind o alcătuire foarte variabilă, deci instabilă, nu ar fi pur și simplu eul. (îmi este imposibil să mă opresc aici la transformările clasice ale eului pe care le întîlnim la alienați și în vis.)

Această concepție a eului ca alcătuire de elemente psihice ne conduce logic la următoarea întrebare: Oare, eul este imaginea centrală, adică reprezentantul exclusiv al totalității ființei umane? Oare, conține și exprimă el toate conținuturile și toate funcțiile?

Răspunsul trebuie să fie negativ. Conștiința eului este un

sonale ale individului care conștientizează. Dacă un apus de soare, de pildă, nu este în sine decît un apus de soare, el capătă a valoare afectivă nuanțată atunci cînd este perceput de o persoană anume, (N. Tr.)

complex care nu înglobează totalitatea ființei umane: ea a uitat mai mult decât știe⁴. Ea a auzit și a văzut o infinitate de lucruri de care nu a avut niciodată habar. Ea nu a știut nimic de gândurile care răsăreau dincolo de hotarele ei. Eul nu are nici cea mai vagă idee despre reglarea atât de incredibil de importantă a proceselor corporale interne, care intră în sarcina sistemului nervos vegetativ. Ceea ce eul conține ia el este, probabil, partea cea mai infimă din ceea ce ar uebui >ă conține o conștiință completă. Prin urmare, eul nu poate fi decât un complex parțial. Probabil că el este acel complex originar a cărui coeziune internă este conștiința. Dar, oare, sa se limiteze conștiința numai la complexul eui ui? Intr-adevăr, nu vedem de ce numai coeziunea unei anumite părți a funcțiilor senzoriale și a unei anumite părți a materialelor provenind din amintire ar trebui să fie, în exclusivitate, conștiință. Și completele văzului și auzului dispun de o organizare perfectă înăuntrul. Nu există nici un motiv de a nu admite faptul ca nu ar putea fi și ele conștiință. Cazul Helenei Keller, o surdă, mută și oarbă, arată perfect că simțul tactil și cel cinestezic sunt suficiente pentru a construi și a face posibilă o conștiință, limitată ce-i drept, numai la aceste simțuri lată de ce îmi reprezintă conștiința eului ca o aicătire din diverse "conștiințe senzoriale", diversele conștiințe particulare independente

⁴ Nu este vorba aici numai de uitare. *Recidun-u*. în accepția ei fivudiană, își are rolul bine determinat în limitaiva hotarelor conștiinței. Din nefericire. Jung, după despărțirea dramatică de mai vîrstnicul său contrate și mentor spiritual (Fieud), a evitat, cit a fost cu puțință, să insiste prea mult asupra acestui concept care ocupă un ioc central în psihanaliză. (N. Tr.)

⁵ încercind să evite conceptul de refulare (v. n. 4), Jung caută să ne convingă cu alte exemple că conștiința are o aie mai largă, că ea nu se limitează la hotarele "complexului eului". În fond. el încearcă să definească conceptul de *lotuliiiv psihică*, care înglobează conștiința și inconștiința, dar tară a insista asupra elementelor refulate ale inconștiinței. (N. Tr.)

au fuzionat în unitatea eului plasată deasupra lor.

Dar cum conștiința eului nu înglobează nicidecum toate activitățile și nici toate fenomenele psihice, altfel spus întrucît ea nu conține în ea toate reproducările, iar voința, în ciuda eforturilor sale, nu izbuteste să penetreze în unele regiuni care îi rămîn închise, problema se pune de a ști dacă nu există o coeziune analoagă conștiinței eului care ar îngloba toate activitățile psihice, un soi de conștiință mai înaltă și mai vastă în care s-ar cuprinde și eul. Este posibil ca eul nostru să fie și el înglobat într-o conștiință mai perfectă, ca un cerc mai mic într-un cerc mai mare.

Tot așa cum activitățile văzului, auzului, etc. oferă o imagine a lor care. raportată la un eu. crează caracterul conștient al acestei activități, și eu! poate fi considerat, după cum am arătat, ca o imagine a totalității activităților pe care le cuprinde. Ba chiar am putea pretinde ca toate activitățile psihice laolaltă să producă o imagine care ar cuprinde esențialul naturii lor, altminteri nu le-am putea considera drept psihice. Astfel, nu vedem de ce activitățile psihice inconștiente nu ar avea și ele acest caracter de imagini, ca și cele care se prezintă conștiinței noastre. Întrucît omul. după cum se pare, este o unitate vitală care se cuprinde pe sine. am lî tentați să conchidem că imaginile tuturor activităților psihice ar putea fi cuprinse într-o imagine de ansamblu a omului total și văzute de el ca un eu.

Împotriva acestei ipoteze, nu voi prezenta nici o obiecție esențială; totuși ea va rămîne reverie goală atîta vreme cît nu vom resimți nevoia de a o utiliza pentru a explica oarece. Chiar dacă simțim nevoia să recurgem la ideea unei conștiințe superioare pentru a explica unele fapte psihice, aceasta ar rămîne totuși o simplă ipoteză. Căci înțelegerea noastră nu are puterea să dovedească că există o conștiință superioară celei pe care o

cunoaștem. Întotdeauna va rămâne posibilitatea ca, în umbra de dincolo de conștiința noastră, lucrurile să fie foarte diferite de ceea ce ne **permit** să ne imaginăm cele mai îndrăznețe dintre mințile inventive.

Voi reveni asupra acestei probleme mai târziu în expunerea mea. Pentru moment, o vom lăsa de-o parte pentru a ne reîntoarce la prima chestiune a sufletului și corpului. După tot ceea ce am spus până acum, am putea să ne facem o părere despre ideea de *suflet*, a cărei esență frapază ca fenomen ne-reproducere. Sufletul este o suită de imagini, în sensul cel mai larg; dar el nu este o juxtapunere, -sau o nceesiune fortuită: el este, dimpotrivă, o construcție logică și <"iată în cel mai înalt grad. un soi de viziune în imagini a ncti .-■"ițiloii vieții. Și după cum materia corpului apt pentru viață are > ovoie de psihic pentru a-și exercita activitatea vitală, tot așa și .uHetul' presupune corpul viu, pentru ca imaginile sale să poată ,i existe.

Suflet și coip sînt probabil un cu; iu autagontsc ca atare, ele exprimă o *singură ființă* a cărei natu i nu poate ti înțeleasa numai prin manifestarea sa materială ;, nici prin percepția internă imediată. Se știe că o concepție antu ■■ face să se nască omul din înfîlnirea dintre m suflet și un corp i'ără îndoială, este mai exact să spunem că o ființă vie necunoscută, despre natura căreia nu s-ar putea spune nimic, exceplînd faptul că în acest mod desemnăm noi o substanță vie. apare e tenor sub forma unui corp material și se percepe interior ca o suită de imagini ale acthitățiilor vitale care se derulează în corp. La urma urmei, ne întrebăm dacă această separare a sufletului și corpului nu este. la drept vorbind, o măsură pe care a luat-o înțelegerea noastră

" Pentru .lung sufletul si psihicul s'ITH identice. De obicei. în scrierile sale. el folosește termenul *psyche* pentru a cuprinde aceste două înțelesuri. Rămîne în saicina traducătorilor să decidă folosirea altenia'.\ a a lor. i \ i. .■

pentru a provoca luarea de cunoștință, o distincție indispensabilă cunoașterii unei stări de lucruri sub două aspecte cărora le-am acordat, fără nici un drept, o realitate independentă.

Intervenția științei nu ne-a permis să sesizăm enigma vieții nici în materia organică și nici în misterioasele serii de imagini ale sufletului. Așa că sîntem mereu în căutarea "naturii vii" a cărei existență trebuie să o admitem dincolo de ceea ce am putea atinge noi prin experiență⁷. Cînd cunoști abisurile fiziologie[^] ești cuprins de amețeală, iar cel care știe cîte ceva despre su^et d<s peră la ideea că această ființă stranie și fugitivă ar nutca și "cunoască" niciodată nimic, decît într-o manieră na' "iv't a proximativă.

Din acest punct de vedere, am putea să ne pierdem spt- ■> * de a ajunge la ceva esențial în privința acestui factor -ndeu multiple fațete care s-a numit "spirit". Un singur punct pau că "natura vie" rezumă ideea vieții în corp, spiriiu¹ cs<o matul noțiunii de "natură psihică"; adeseori, de altrr.'vte" ' ^ sim cuvîntul "spirit" confundîndu-1 cu acela de suflet i>i < suși, "spiritul" este la fel de nebuloș ca și "natr'a vr' ' îndoiala pe care o avem asupra identității finale a su'lecti ' corpului se întoarce asupra opoziției aparente întie "sp" '"" ț "natură vie". Fără îndoială că și ele sînt unul și același luci

Oare ne sînt necesare asemenea aproximări? Nu ne-a": pi tec. mulțumi cu contrastul deja suficient de misterios dintre ps'hic s¹ corp? Din punctul de vedere al științelor naturale este ceea ce ar trebui să facem. Dar mai există și un punct de vedere impus de morala cunoașterii noastre, care nu numai că ne permite dar ne și

Jung crează sentimentul că "natura vie" ar fi ceva misterios, uitînd că nu avem (și) aici decît un termen convențional cu care vrem să desemnăm o anumită *stare de lucruri* care se oferă percepției noastre și care diferă de ceea ce s-a numit materie anorganică. (N. Tr.)

impune să mergem mai departe și să trecem această barieră aparent insurmontabilă: acest punct de vedere este cel al *psihologiei*.

În meditațiile de pînă acum, eu m-am plasat în punctul de vedere realist al gândirii științelor naturale, fără a mă îndoi de fundamentele pe care m-am bîzuit. Dar pentru a putea explica pe scurt ce înțeleg prin punct de vedere psihologic, trebuie să arăt oă putem avea serioase îndoieli asupra dreptului exclusiv al acestei concepții realiste. Să luăm ca exemplu ceea ce, pentru înțelegerea naivă, este lucrul cel mai real: materia. Nu posedăm asupra naturii materiei decît ipoteze obscure teoretice, imagini ceatc de sufletul nostru. Mișcarea ondulatorie. sau emanația solară care atinge ochiul meu este transformată de el în lumină. Sufletul meu este cel care, cu bogăția sa de imagini, atribuie lumii culoare și sunet, iar ceea ce eu consider drept certitudinea cea mai rațională reală dintre toate, experiența, este, în forma sa cea mai elementară, un edificiu peste măsură de complicat, format din imagini psihice. Prin urmare, nu mai rămîne, în mare, aproape nimic care să fie experiență imediată în afara psihicului. Totul este transmis, tradus, filtrat, alegorizat, deformat și chiar falsificat de către el. Noi sîntem în așa măsură înveșmîntați într-un nor de imagini schimbătoare și iluzorii la infinit, încît am

Și totuși, experiența nu este de subiectivă pe cît ar vrea să ne facă să eni .lung. Altminteri nu ar fi puțină nimic din ceea ce secolul nostru, mai a.cs adus ca revoluționar î lărîmul științei și tehnicii. Dacă totuși Jung atribuie doză cam rile sale, și capra și varza. Atunc mare de relativitate este pentru că, ca de obi-nd se cei. el vrea să împace, în expun mediiilor teologale el ; e grijă să nu le supere peste măsură, și în adiesc acest .sens își îndulcește tonul și cutezanța pozitivistă. Apoi procedează tamar pe dos. cînd vrea să-i cîștige pe reprezentanții științei. (N. Tr.)
" Experiența noastră este mediată de psihic. De aceea nu poate fi numită - imediată". (N. Tr.)

putea afirma, ca și marele sceptic bine cunoscut: "Nimic nu este adevărat - și nici măcar ceea ce zic eu acum". Acest nor este atît de gros și de înșelător în jurul nostru încît a fost necesar să inventăm științele exacte pentru a sesiza cel puțin o lumină din ceea ce s-a numit natura "reală" a lucrurilor. Este adevărat că, pentru înțelegerea naivă, această lume mult prea opacă nu pare de fel nebuloasă; dar dacă intrăm în inima unui primitiv și comparăm imaginea sa despre lume cu conștiința unui om civilizat, ne putem face o idee despre marea umbră în care, și noi, orbecăim¹⁰.

Tot ceea ce știm despre lume și tot ceea ce cunoaștem în chip mai imediat nu sînt decît conținuturile conștiinței care curg din izvoare îndepărtate și obscure. Nu am intenția să constat valoarea relativă a lui *esse in re*, adică a realului, și nici pe cea a punctului de vedere idealist a lui *esse in intellectu solo*: dar aș vrea să apropiu aceste extreme care se opun, cu ajutorul unui *esse in anima*; altfel spus: cu ajutorul *punctului de vedere psihologic*. Noi nu trăim imediat decît în lumea imaginilor.

Dacă luăm în serios acest punct de vedere, rezultă consecințe deosebite, pentru că nu vom mai putea subordona validitatea faptelor psihice nici criticii cunoașterii și nici experienței științelor naturale". Singura întrebare ar fi următoarea: Oare putem afirma că există ceva ce s-ar putea numi conținut al conștiinței? Dacă există așa ceva, el își are propria valoare. Nu vom putea invoca științele naturale decît în cazul în care conținutul ar

¹⁰ Afirmția este, desigur, exagerată. Pentru că mentalitatea omului modern, chiar dacă mai păstrează multe din superstițiile și credințele primitive, are și o dimensiune ■-științifică"(obiectivă) pe care lumea primitivă nu a cunoscut-o. Trecerea de la gîndirea magică, de la credința în forțele oculte, la gîndirea cauzală este *un salt calitativ* în istoria gîndirii umane, cu consecințe incalculabile care abia se fac simțite în zilele noastre. (N. Tr.)

" Adică, nici filozofiei și nici științei. (N. Tr.)

pretinde să fie o afirmație asupra unui obiect al experienței exterioare; nu se va putea invoca teoria cunoașterii decât în cazul în care ceva necunoscut ar fi prezentat ca cunoscut. Să luăm un exemplu pe care îl cunoaștem cu toții: științele naturale nu au descoperit nicăieri vreun zeu oarecare; critica cunoașterii demonstrează imposibilitatea de a-1 cunoaște pe Dumnezeu; dar sufletul face un pas în față și afirmă că are experiența lui Dumnezeu. Dumnezeu este o realitate psihică pe care nu o putem experimenta în chip imediat. Dacă nu ar fi fost așa, atunci niciodată, dar niciodată, nu s-ar fi vorbit despre Dumnezeu¹². Iată un fapt care are valoare în sine, fără a mai fi nevoie de mărturii de alt ordin decât cel psihologic; el este inaccesibil tuturor formelor de critică ne-psihologică. El poate fi obiectul experienței celei mai imediate, și, prin urmare, reale, care nu poate fi distrusă de nici o mărturie. Numai oamenii care refuză să considere faptele sau cei care nu se pot dezbăra de superstiție rămân închiși la acest adevăr. Atâta vreme cât experiența lui Dumnezeu nu ridică pretenția de a deveni o valoare generală sau o afirmație absolută a existenței lui Dumnezeu, ea rămâne în afara oricărei critici¹³; un fapt irațional, ca, de pildă, faptul că

¹² în realitate, în această privință, lucrurile nu stau chiar așa. Dumnezeu poate fi pur și simplu, după cum afirmă Freud, o reactualizare a experiențelor emoționale pe care le-a trăit fiecare din noi, în perioada copilăriei, alături de părinți. Aceste impresii arhaice s-au fixat în inconștient și revin în viața omului adult în perioadele de criză care, trebuie să o recunoaștem, nu lipsesc. Desigur că, ulterior, ele sînt greu de izolat și identificate, cu atît mai mult cu cît credințele și imaginile religioase care se transmit pe cale culturală vin să pună propria lor amprentă. (N. Tr.)

¹³ în realitate, așa ceva este cu neputință. Istoria religiilor (ca și cauzistica psihiatrică) abundă de cazuri în care o "experiență personală" a lui Dumnezeu a fost afirmată ca realitate obiectivă și, nu de puține ori, aclamată ca o nouă formă de religie. Dacă luăm exemplul mișcărilor eretice care au pigmentat istoria creștinismului, ca și vinătoarea de vrăjitoare a Evului Mediu, vedem

există **elefanți** nu trebuie supus nici unei critici. În fond, experiența lui Dumnezeu are o valoare relativ generală, în așa fel încît toată lumea știe cumva ce semnifică expresia "experiența lui Dumnezeu"¹⁴. O psihologie științifică trebuie să recunoască că această experiență este relativ frecventă. Ba Alia. trebuie să ținem cont de ceea ce s-a descris ca superstiție. Atunci cînd cineva afirmă că vede spirite sau că este vrăjit, dacă nu avem de-a face aici cu o simplă modalitate de exprimare, sîntem în prezența unui fapt în așa măsură de general încît fiecare știe ce trebuie să înțeleagă prin "spirit" sau prin "a fi vrăjit". Prin urmare, putem fi siguri că în cazuri de acest gen avem de-a face, de asemenea, cu un anumit complex psihic, la fel de real ca și lumina pe care o vîd. Desigur că eu nu știu cum să dovedesc existența spiritului unui mort în experiența externă; după cum nu-mi pot reprezenta nici procedeele logice prin care ani putea dovedi, în chip convingător, că există viață după moarte; dar trebuie să-mi explic faptul că, din toate timpurile și în toate locurile, sufletul afirmă că a avut experiența spiritelor, după cum trebuie să țin cont și de faptul că un mare număr de oameni neagă complet această experiență subiectivă¹⁶.

După aceste explicații cu caracter mai degrabă general, aş

cum experiențele personale în ale religiei se impun cu ardore în viața socială, amenințînd stabilitatea ordinii constituite. (N. Tr.)

"Valoarea generală" a experienței lui Dumnezeu se explică, simplu, prin fenomenul transmiterii informațiilor culturale. Nimic, în acest sens, nu dovedește că această "experiență" ar avea o obîrșie naturală (situată cumva în suflet). Pe de altă parte, oamenii comit confuzii grave atunci cînd cred că înțeleg sensul afirmației "experiența lui Dumnezeu". Pentru că această experiență nu este de fel identică în creștinism, să zicem, și în taoism. (N. Tr.)

¹⁵ Expresii de acest gen participă la fondul comun cultural al umanității.

¹⁶ Jung s-a declarat deja un empirist, adică un individ care nu se lasă influențat de argumente filozofice, de speculații mistice sau de axiome științifice, ci de datele experienței imediate. (N. Tr.)

vrea să revin la noțiunea de spirit pe care concepția noastră realistă nu ne-a permis să-1 sesizăm nicăieri. Spiritul (ca și Dumnezeu) este un obiect al experienței psihice; nu-i putem descoperi nici o manifestare exterioară și nici nu-1 putem înțelege rațional, dacă folosim acest cuvânt în adevăratul său sens. Când ne eliberăm de prejudecata care constă în reducerea unei noțiuni fie la obiectele experienței externe, fie la categoriile apriorice ale cunoașterii, ne putem dirija atenția și curiozitatea spre această ființă particulară, încă necunoscută, care s-a desemnat prin cuvântul spirit. Într-un asemenea caz, este întotdeauna util să aruncăm o privire asupra etimologiei presupuse a cuvântului¹⁷. Căci adeseori istoria sa proiectează o lumină surprinzătoare asupra naturii obiectului psihic care îi este fundamentul.

Cuvântul german *Geist* (spirit) are sensul de ființă supratereastră opusă corpului. Încă din cele mai vechi timpuri, adică în germana veche (corespunzător anglo-saxonului *gast*). După Kluge, sensul fundamental al cuvântului nu este sigur. Totuși, se pare că ar fi avut legătură cu nordicul *geisa* (ființă furioasă), cu goticul *usgaisyan* (a-ți ieși din fire) și cu englezescul *aghost* (excitat, mînios). Alte expresii lingvistice vin să consolideze aceste raporturi. *Von Wust befallen werden* (a fi cuprins de mînie) indică faptul că ceva a căzut pe cineva, că s-a așezat peste el, că îl călărește, "1-a împins diavolul", este posedat, ceva a intrat în el, etc. în stadiul prelogic, dar încă și azi în limbajul poetic - care își datorează eficacitatea aspectelor primitive conservate -, afectele sînt personificate prin demoni: a fi îndrăgostit înseamnă a fi fost rănit de săgețile lui Amor; Eros a azvîrlit

¹⁷ Analiza etimologică face parte din metoda dezvoltată de Jung numită *amplificare*. Amplificarea compară obiectul psihic de analizat cu o suită de reprezentări analoage prezente în materiale culturale diverse: mituri, basme, relatări de experiențe mistice, credințe, superstiții, etc. (N. Tr.)

printre oameni mărul discordiei, etc. Când "furia ne scoate din minți", este evident că nu mai sîntem identici cu noi înșine și că un demon, un spirit, ne-a luat în stăpînire.

Atmosfera primordială din care a ieșit odinioară cuvântul "spirit" continuă să existe în noi, dar, este adevărat, la o scară psihică ușor dedesubtul conștiinței. După cum o arată spiritismul modern, această fracțiune a mentalității primitive poate sui la suprafață fără prea mare osteneală. Dacă este să se confirme derivarea etimologică (în ea însăși foarte plauzibilă), atunci spiritul ar fi ca și o copie a afectului personal. Să luăm un exemplu: atunci cînd cineva se lasă împins spre afirmații imprudente, se spune că 1-a luat limba pe dinainte, că i-a scăpat, dovedind astfel că vorbirea lui a devenit o ființă independentă care 1-a ispitit. În limbajul psihologic spunem: *orice afect are tendința de a deveni un complex autonom*, de a se detașa din ierarhia conștiinței și, în măsura posibilului, de a antrena eul împreună cu el. Nimic surprinzător, așadar, dacă înțelegerea primitivă vede aici activitatea unei ființe străine, invizibile, a unui "spirit". Spiritul este atunci imaginea afectului psihic și acesta este motivul pentru care anticii numeau spiritele, pe bună dreptate, *images*, imagini.

Să ne întoarcem acum spre alte utilizări ale noțiunii de "spirit". Fraza: "Cutare face ceva în spiritul tatălui său" are un sens dublu, căci cuvîntul "spirit", în acest caz, face aluzie deopotrivă la spiritul unui mort și la o *atitudine mentală*, la o manieră spirituală. Iată și alte expresii: "s-a manifestat un spirit nou", "ne găsim în prezența unui nou spirit"; aceste expresii încearcă să traducă o reînnoire de atitudine mentală. O reprezentare fundamentală este și aceea a unei luări în posesiune de către un spirit care a devenit într-o locuință, de pildă, un *spiritus rector*. Dar am putea, de asemenea, să spunem cu nelinește: "în această familie domnește un spirit [duh] rău".

Aici nu mai este vorba de personificarea afectului, ci de reprezentarea unei modalități de gândire sau- în limbaj psihologic - de o atitudine. O atitudine rea, care se traduce printr-un spirit [duh] rău, are prin urmare, pentru o minte naivă, cam tot aceeași funcție psihologică ca și un afect personificat. Mulți se vor arăta nedumeriți pentru că, de obicei, se înțelege prin "atitudine" o formă de adaptare la o situație, deci o activitate a eului conștient, deci o intenție vizibilă. Dar atitudinea sau maniera de a gândi nu este întotdeauna, așa cum ar trebui, produsul voinței. Cel mai adesea, ea își datorează particularitatea contagiunii mentale, alt fel spus exemplului și influenței mediului. Știm că uneori atitudinea negativă a unora otrăvește atmosfera; exemplul lor rău este contagios; ei îi fac pe ceilalți să devină nervoși pentru că sînt intolerabili. La școală, este suficient un singur copil turbulent pentru a perverti spiritul întregii clase; și viceversa: caracterul vesel și candid al unui copil poate limpezi și transfigura atmosfera sumbră a unei familii cu condiția, desigur, ca exemplul cel bun să corecteze atitudinea particulară a fiecăruia. Prin urmare, o atitudine se poate impune împotriva voinței conștiente - "exemplele rele corup bunele moravuri". Sugestia maselor este exemplul cel mai clar în acest sens.

Atitudinea sau modalitatea spirituală se pot impune conștiinței, la fel ca un afect, din interior sau din exterior și, prin urmare, se traduc prin aceleași metafore de limbaj. La prima vedere, atitudinea pare mai complicată decît afectul. Dar dacă privim mai îndeaproape, nici vorbă de așa ceva. De fapt, majoritatea atitudinilor se bazează, în mare, pe un soi de *sentință* care îmbracă adeseori caracterul unui proverb. În anumite atitudini descoperim imediat sentința căreia i se supun; putem vedea chiar și de unde s-a împrumutat această maximă înțeleaptă. De foarte multe ori atitudinea se caracterizează printr-un singur cuvînt, de obicei

un *ideal*. Nu arareori se întîmplă ca chintesența unei atitudini să nu fie nici o sentință și nici un ideal, ci o personalitate pe care o venerăm și pe care încercăm să o imităm .

Educația utilizează aceste realități psihologice și încearcă, cu ajutorul sentințelor și idealurilor, să sugereze atitudini convenabile dintre care foarte multe rămîn cu adevărat eficace sub forma durabilelor reprezentări superioare. Ca și spiritele, ele au luat în stăpînire o ființă omenească. La un stadiu mai primitiv, viziunea magistrului sau a pastorului este cea care instruește, care concretizează într-o persoană reprezentarea superioară diriguitoare, pînă într-acolo încît să o transforme într-o manifestare percepută.

Ne apropiem astfel de o noțiune a "spiritului" care depășește cu mult forma verbală animistă. Sentința învățată sau înțelepciunea proverbială este, în general, suma numeroaselor experiențe și eforturi ale indivizilor, o concluzie condensată în cîteva cuvinte expresive. De pildă: dacă am supune unei analize aprofundate euvintui evanghelic: "primii vor fi ultimii", încercînd să reconstruim toate elementele care au dus la această condensare de înțelepciune de viață, ar putea să ne surprindă abundența și maturitatea experiențelor vitale cuprinse în ele. Este un cuvînt "impunător" care acaparează puternic sensibilitatea și o poate poseda multă vreme¹⁵. Aceste maxime sau idealuri care cuprind

¹⁵ Jung e'ită aici, ca de altfel în aproape întreaga sa operă, să facă apel la vocabularul psihanalizei freudiene. El vorbește de "ideal" dar nu pronunță nici un cuvînt despre *idealul eului*, despre *supraeu*. Vorbește despre imitarea unei personalități dar nu se referă la faptul, evidențiat de Freud, că supraeul se formează după imaginea părinților individului , ca și după aceea a persoanelor care l-au impresionat cel mai mult. (Reamintim că în a doua topică freudiană, aparatul psihic al individului este constituit din trei instanțe: sinele, eul și supraeul.) (N. Tr.)

¹¹ Poate că forța de sugestie a acestei ziceri nu rezidă atît în experiența

experiența cea mai vastă a vieții. Împreună cu reflecția cea mai profundă constituie ceea ce noi numim "spirit" în cel mai înalt sens al termenului. Dacă o reprezentare superioară de acest gen obține o supraîncălzire fără limite, spunem că viața trăită sub conducita sa este o viață condiționată de spirit, o viață spirituală. Cu cât este mai absolută influența reprezentării superioare, cu atât mai mult ea este mai constrângătoare, cu atât mai mult se comportă ca un complex autonom care se impune ca o realitate de nezdruncinat în fața conștiinței eului.

Și totuși, nu trebuie să uităm că maximele sau idealurile de acest gen - adică cele mai înalte dintre toate - nu sînt formule magice care au un efect absolut; ele nu pot izbuti să domine decît în anumite condiții, atunci cînd, în interiorul subiectului, ceva este gata să le primească, un afect gata să primească ceea ce îi oferă ele. Numai prin intermediul sensibilității, ideea sau forma pe care ar putea să o capete reprezentarea superioară s-ar putea transforma în complex autonom. Dacă nu ar sta așa lucrurile, ideea ar rămîne sub dependența bunului plac conștient, un simplu jeton al unei prezențe intelectuale fără formă determinantă. Căci ideea, atunci cînd nu este decît o simplă noțiune intelectuală, nu exercită nici o influență asupra vieții, pentru că, în această stare, ea nu mai este decît un simplu cuvînt ¹. Dar, pe de

den

■fă

1 sk- nueresani de ăzut cum (și spectrul larg al vieții oolii⁴v ia i abundentă de exemple în acest sens) opiniile și anrene¹ⁿ⁴? re!" ■"■"■"■iile. cele mai evidente ■ju "ia nunea cocoșului"" - atunci cînd pro'ir de la persoane de vază -. sînt citate aproape cu venerație, ca și cum ar n opinii prețioase menite să risipească neura din cutare domeniu ai vieții sociale. (N. Tr.)

¹ⁿ În realitate, așa cum am arăt²t deja la nota 19. ceen ce face ca o reprezentare superioară să se impună publicului este impactul personalității celui care o susține. Pentru că o personalitate cu greutate absoarbe activitatea publicului care se arată gata să înghită orice, fă: a r.L-i -.< obiecție.

altă parte, cînd ea deține valoarea unui complex autonom, atunci își exercită acțiunea asupra vieții personalității prin intermediul sensibilității.

Să ne ferim să credem că un act de voință sau o alegere conștientă ar fi suficiente pentru a realiza atitudinile autonome de acest gen. Am spus mai sus că ajutorul sensibilității este necesar: aș fi putut spune la fel de bine că este necesar să existe, dincolo de bunul plac conștient, o disponibilitate inconștientă care să poată să conducă la o atitudine autonomă. Spiritualitatea nu depinde de voință. Căci toate principiile pe care le-am fi putut alege și la care am fi putut aspira se află totdeauna dedesubtul conștiinței noastre și, prin urmare, nu pot fi supuse unui arbitrar conștient. Principiul care va regla atitudinea noastră este mai degrabă o afacere a destinului.

Ne vom întreba cu siguranță dacă nu există oameni care să aibă ca principiu suprem libertatea voinței lor, în așa fel înțeleg orice atitudine ar fi aleasă intenționat de către ei. Nu cred că cineva va atinge sau va fi atins o asemenea asemănare cu Dumnezeu; dar știu c? există mulți care tind sp^e acest ideal pentru că sînt stăpîniți de ideea eroică a libertății absolute. Dar oamenii rămîn întotdeauna dependenți cumva, pentru că ei nu sînt zei.

Deoarece conștiința noastră nu exprimă totalitatea ființei umane; ea constituie doar o parte din întreg. La începutul acestei expunerii, am indicat că s-ar putea ca conștiința noastră personală să nu fie singura posibilă în sistemul nostru, că ar fi subordonată unei conștiințe mai vaste, așa cum sînt complexe mai simple față de complexul eului.

Nu știu cum am putea dovedi vreodată că există în noi o conștiință mai înaltă și mai vastă decît cea a eului; dar, dacă există

cu condiția să aibă această aură de eminentă. (N. Tr.)

așa ceva, ar trebui să o tulbure sensibil pe aceasta din urmă. Aș vrea să limpezesc ceea ce cred cu un exemplu simplu: să presupunem că sistemul nostru optic ar poseda o conștiință care să-i fie proprie și care să fie, de pildă, un soi de personalitate pe care am numi-o "personalitate vizuală". Această personalitate a descoperit un punct vizual magnific care o fascinează din cale afară. Și iată că, brusc, sistemul acustic percepe clacsonul unui automobil. Această percepție este inconștientă pentru sistemul optic. Atunci pornește de la eu, fără știrea sistemului optic, ordinul dat mușchilor de a schimba locul corpului. Mișcarea privează brusc conștiința optică de splendorul său spectacol. Dacă ochii ar putea să găndească, ei ar ajunge iară îndoială la concluzia că universul luminii este expus la tot soiul de factori turbulenți.

Este, oarecum, cam ceea ce ar trebui să i se întâmple conștiinței noastre dacă ar exista o conștiință mai vastă și care, așa cum am spus-o deja, ar fi imaginea omului în totalitatea sa. Ori, există oare aceste tulburări obscure pe care nu le poate evita nici o voință, și nu le poate îndepărta nici o intenție? Există, oare, undeva în noi ceva care să ne fie inaccesibil și pe care să-l bănuim că ar fi originea acestor tulburări? La prima întrebare am putea răspunde afirmativ. Lăsându-l la o parte pe nevrotic, putem observa fără dificultate la omul normal intervențiile și tulburările foarte clare care provin dintr-o altă sferă. Brusc ni se schimbă dispoziția, ne doare capul din senin; brusc am uitat numele cuiva pe care îl cunoaștem bine și pe care tocmai intenționam să-l prezentăm; ne obsedează o melodie cât e ziua de lungă; am vrut să facem ceva dar iată că ne trece cheful fără să știm de ce; uităm ceea ce nu voiam să uităm; ne bucurăm că vom trage un pui de somn dar iată că somnul ne-a fugit ca prin farmec; ne căutăm ochelarii pe care îi avem la ochi; ne-am uitat,

cine știe unde, umbrela cea nouă. Și dacă ne aventurăm în psihologia nevroticului ne confruntăm cu tulburările cele mai paradoxale. Apar simptome morbide incredibile fără ca să provină de la vreo leziune organică. Fără cea mai mică afecțiune trupească, temperatură urcă la 40°; nevroticul este sufocat de stări de angoasă care nu au nici o cauză; îl cuprind obsesii absurde de care se miră și el; apar erupții cutanate și dispar, indiferente la îngrijire și la tratament. Natural că avem pentru fiecare caz o explicație convenabilă, care nu ne este de nici o utilitate pentru cazul următor. Dar nici nu ne putem îndoi de existența acestor tulburări.

Cît privește a doua întrebare, aceea a originii tulburărilor, să ne reamintim că psihologia medicală a stabilit noțiunea de inconștient și a arătat că tulburările de care am vorbit au la bază procese inconștiente. Prin urinare, este ca și cum personalitatea noastră vizuală de mai sus ar fi descoperit că în afara factorilor vizibili ar exista și alții, invizibili, determinanți. În general, se pare că procesele inconștiente nu sînt nicidecum lipsite de inteligență. Dimpotrivă: pentru că ele nu sînt aservite automatismelor. Iată de ce nu sînt deloc inferioare în finețe proceselor conștiente. Mai mult chiar, adeseori ele depășesc considerabil inteligența și înțelegerea conștiente".

Este posibil ca personalitatea noastră vizuală să se îndoiască

²¹ Jung citează aici cîteva acte ratate și simptomatice studiate pentru prima oară de Freud, în lucrarea "Psihiopatologia vieții cotidiene". (N. Tr.)

²² Jung introduce aici o concepție cel puțin discutabilă. Aceea a unei minți inconștiente care ar funcționa la un nivel superior celei conștiente, în cazul nostru: pentru că nu este supusă automatismelor și inhibițiilor inconștientului. În realitate, nimic de acest gen nu s-a putut deduce din complexitatea proceselor noastre mentale. Simptomele paradoxale pe care le-a enumerat autorul mai sus nu constituie nicidecum o mărturie a prezenței unei facultăți inteligente, alta decît cea atribuită eului conștient. (N. Tr.)

că tulburările bruște ale lumii ei provin de la o conștiință. La fel, putem și noi să ne îndoim de existența unei conștiințe mai largi fără a avea mai multă dreptate decât personalitatea vizuală. Dar întrucât nu vom reuși niciodată să ne punem într-o stare care să ne permită să înțelegem o conștiință mai largă, ar fi preferabil pentru noi să numim sfera obscură "inconștient", fără nici o altă judecată privind inconștientul însuși.

Iată-mă revenit acum la chestiunea, articulată la început, a unei conștiințe superioare, pentru că problema care ne ocupă aici, și care privește forța determinantă a spiritului, se află în raport cu procese situate dincolo de conștiința eului. Am remarcat în trecere că, tară afect, o idee nu devine niciodată o forță determinantă în viață. Am mai spus că apariția unui anumit spirit ține de destin, dorind să arăt astfel că conștiința noastră nu este capabilă să provoace după bunul ei plac un complex autonom. Căci el nu este autonom decât dacă ne ia cu asalt și-și manifestă în chip evident superioritatea sa asupra voinței conștiente. El însuși este unul din factorii de tulburare ieșit din sferele obscure. Cind am spus mai devreme că este nevoie de o reacție a sensibilității care să vină să susțină ideea. am înțeles că este necesară o dispoziție inconștientă, a cărei natură afectivă să atingă profunzimi de acum inaccesibile conștiinței noastre. Rațiunea noastră conștientă nu reușește niciodată să extirpe rădăcinile simptomelor nervoase; pentru a face așa ceva sînt necesare procese emoționale care să poată influența sistemul nervos simpatic." Prin urmare, am putea spune la fel de bine, dacă aceasta ar conveni mai mult conștiinței mai vaste, că o idee constrîngătoare se prezintă conștiinței sub forma unui comandament fără replică. Omul care este conștient de ceea ce este

²⁴ Aceasta explică de ce terapia psihanalitică a nevrozelor nu se poate lipsi de participarea afectivă a pacientului (*transfer afectiv*). (N. Tr.)

principiul său director, știe cu ce autoritate indiscutabilă dispune el de viața noastră. Dar, în general, conștiința este foarte absorbită de dorința ei de a-și atinge scopurile pe care și le-a propus pentru a mai căuta să se lămurească asupra naturii spiritului care îi determină viața²⁴.

Din punct de vedere psihologic, fenomenul spiritului ne apare, la fel ca orice complex autonom, ca o intenție supraordonată a inconștientului sau cel puțin coordonată conștiinței personale. Pentru a realiza mai bine ce este spiritul, ar trebui să vorbim, nu de inconștient, ci mai degrabă de conștiință superioară. Căci noțiunea de spirit implică faptul că îi recunoaștem o superioritate asupra eului conștient. Această superioritate a spiritului nu consta în subtilități de ordinul celor conștiente; ea este un caracter esențial al apariției sale. așa după cum reiese din documentele cele mai vechi ale tuturor timpurilor, de la *Sfintele Scripturi*, și puia la *Zarathustra* lui Nietzsche. Psihologic, spiritul se prezintă ca o ființă personală de o precizie uneori vizionară. În dogma creștină, el constituie a treia persoană a trinității. Aceste lapte dovedesc că spiritul nu se limitează la a fi o simplă idee, are să-și poată înscrie într-o maximă; el desfășoară, dimpotrivă, în revelațiile sale cele mai intense și mai imediate, o viață aparte caic ne dă impresia că avem de-a face cu o ființă independentă de noi. Dar dacă ideea sa sau principiul este imprevizibil, dacă intențiile sale rămân obscure în originea și în finalitatea lor înipuntndu-se totuși cu forță, noi avem atunci impresia că avem de-a face cu o ființă independentă, cu un soi de conștiință supeuoară a cărei natură incomensurabil superioară nu se mai poate exprima prin conceptele înțelegerii umane.

²⁴ Jung afirmă aici, în mod indirect, că aspirațiile noastre conștiente nu se armonizează, adeseori, cu dispozițiile afective inconștiente. De aici, conflictul de finalități care conduce la nevroză. (N. Tr.)

Sîntem atunci obligați să recurgem la alte mijloace de expresie, la *simboluri*.

Prin simbol înțeleg nu o alegorie sau un simplu semn; înțeleg mai degrabă o imagine capabilă să desemneze cît se poate de bine natura obscur bănuită a spiritului. Un simbol nu cuprinde nimic, el nu explică, el trimite dincolo de el însuși spre un sens aflat încă dincolo, insesizabil, presimțit în chip obscur, imposibil de exprimat în chip satisfăcător în limbajul curent. Spiritul care se traduce printr-un concept este un complex psihic aparținînd eului nostru conștient. El nu va produce nimic, nu va face nimic decît ceea ce am pus în el. Dar un spirit care are nevoie de un simbol pentru a se exprima este un complex psihic care mai conține încă germenii creatori ai posibilităților infinite. Exemplul cel mai simplu și cel mai bun este eficacitatea istoric constatată și perfect vizibilă a simbolurilor creștine. Dacă am vrea să examinăm fără prejudecăți acțiunea exercitată de spiritul creștinismului primitiv asupra sufletelor oamenilor de rînd din secolul al doilea, ne-am umple de uimire. Pentru că acest spirit era mai creator decît oricare altul. Să ne mai mire, oare, faptul că ne dă impresia de superioritate divină?

Această superioritate resimțită cu claritate oferă apariției spiritului caracterul său de revelație și autonomia sa absolută - proprietate primejdioasă, căci ceea ce putem numi *conștiință superioară* nu este întotdeauna "superioară" în sensul valorilor noastre conștiente; adeseori se află în opoziție riguroasă cu idealurile noastre recunoscute. În realitate, trebuie să ne limităm să spunem despre această conștiință ipotetică faptul că ea este mai "vastă", pentru a nu face să se nască prejudecata că am dotat-o neapărat cu o superioritate intelectuală sau morală. Există, deopotrivă, spirite luminoase și obscure. Prin urmare, să nu refuzăm să vedem că spiritul nu are nimic de absolut, căci el este relativ

și are nevoie de a fi complectat și perfectat *de viață*. În realitate, avem destule exemple de cazuri în care un spirit a pus slăbînire pe un om în așa grad încît nu a mai trăit omul ci spiritul singur, și nu în perspectiva unei vieți care să-i aducă omului mai multă bogăție și perfecțiune, ci pentru a se opune total vieții. Nu vreau să zic că moartea martirilor creștini ar fi distrugere absurdă și fără scop - o asemenea moarte poate fi, dimpotrivă, indiciul unei vieți mai pline decît oricare alta. Mă gîndesc, mai degrabă, la spiritul unor secte care neagă absolut viața. Oare, ce s-ar mai alege de spirit, dacă omul ar fi exterminat? Riguroasa concepție montanistă corespundea cu siguranță celor mai nobile exigențe morale ale epocii: dar ea era distrugătoare de viață, lată de ce gîndesc că chiar și un spirit conform idealurilor noastre cele mai înalte are ca limită viața²⁵. Fără îndoială că el este indispensabil vieții; o viață limitată la eu. o știm cu prisosință, este insuficientă și nu ne oferă nici o satisfacție. "Numai viața trăită într-un anumit spirit merită trăită. Este remarcabil faptul că viața care nu are în vedere decît eul exercită o influență sufocantă, nu numai asupra aceluia care o trăiește, ci și asupra celor care îi sînt spectatori. Bogăția vieții solicită mai mult decît un eu izolat: ei îi trebuie un spirit, adică un complex independent și superior, singurul capabil să suscite în manifestările vii toate posibilitățile psihice inaccesibile conștiinței eului. Dacă există o pasiune care tinde spre o viață oarbă și dereglată, există și o alta care ar sacrifica de bună voie viața de dragul superiorității creatoare a spiritului. Această pasiune transformă spiritul într-o ulceratie ma-

²⁵ Jung atacă aici exagerările morale și etice, ascezele și abinențele absurde din domeniul vieții religioase. Toate aceste excese, chiar dacă cu seninul plus în față, nu fac, în fond, decît să neantizeze viața. De aceea autorul îl parafrazează pe Nietzsche atunci cînd spune că spiritul nu ar mai însemna nimic dacă viața ar fi distrusă. (N. Tr.)

lignă care distruge, fără nici o rațiune, viața umană.

Viața este criteriul adevărului în privința spiritului. Un spirit care îl amăgește pe om dincolo de posibilitățile vieții și care nu caută decât propria sa împlinire este un spirit rătăcit, și nu fără responsabilitatea omului care ține în mâinile sale abandonul de sine sau contrariul.

Viața și spiritul sînt două puteri sau două necesități între care se află plasat omul. Spiritul îi oferă vieții sale un sens și posibilitatea unei dezvoltări mai largi. Dar viața este indispensabilă spiritului, căci adevărul lui nu este nimic dacă îi este refuzată viața.

2. Psihologia modernă și "calea" taoistă

Observațiile realizate în practica mea mi-au deschis un acces nou și neașteptat la înțelepciunea orientală. Trebuie știut că nu am pornit în această direcție de la o cunoaștere mai mult sau mai puțin suficientă a filozofiei chineze; dimpotrivă, o ignoram total pe aceasta din urmă atunci cînd mi-am început cariera de practician psihiatru și psihoterapeut, și numai experiențele mele medicale ulterioare mi-au arătat că tehnica mea m-a condus inconștient pe calea misterioasă spre care eforturile celor mai înalte spirite ale Orientului au tins vreme de mii de ani. Fără îndoială că am putea vedea aici numai o imaginație subiectivă, și acesta este motivul pentru care am ezitat pînă acum în fața publicării. Dar Richard Wilhelm¹, acest remarcabil cunoscător al sufletului

¹ R. Wilhelm este un misionar protestant care a studiat filozofia chineză perioada șederii sale în China. El este, de altfel, autorul versiunii germane "Cărții Schimbărilor" (*Yi Jing*), pe care a realizat-o cu concursul unui învățător descendent direct din linia lui Confucius. Întors în Europa, Wilhelm avea să dea dovada înaltei prețurii pe care o dobîndise față de cultura chineză declarînd că este încîntat de faptul că nu a convertit nici un chinez. Îl cunoaște pe Jung care îl pune la curent cu descoperirile sale din domeniul psihologiei abisale, al simbolisticii onirice, etc, și-i completează cunoștințele psihanalitice cu detalii din filozofia și alchimia chineză care condu; Li i.i.vi-

chinez, mi-a confirmat în chip limpede coincidența și m-a încurajat astfel să scriu un comentariu al unui text chinezesc a cărui substanță aparține misterioaselor profunzimi ale spiritului oriental. Este adevărat că conținutul său oferă concomitent - și aici este punctul extraordinar de important - un paralelism foarte viu cu ceea ce se produce în evoluția psihică a pacienților mei, care nu sînt chinezi.

Pentru a face mai inteligibil cititorului acest fapt ciudat, trebuie notat că, așa cum corpul uman revelează o anatomie comună dincolo de toate diferențele rasiale, psihicul posedă și el, dincolo de toate distincțiile culturale și conștiente, un substrat comun pe care l-am numit *inconștient colectiv*. Acest psihic inconștient, care este comun umanității în ansamblul ei, nu se compune din conținuturi susceptibile de a deveni conștiente, ci din dispoziții latente spre anumite reacții identice. Faptul inconștientului colectiv este, simplu, expresia psihică a identității structurale a creierului dincolo de toate diferențele rasiale". Astfel se explică analogia, ba chiar identitatea, temelor mitice și simbolice, ca și, în general vorbind, posibilitatea pe care o au oamenii de a se înțelege între ei. Diferitele linii de dezvoltare psihică pornesc de la un stoc comun care își plonjează rădăcinile în toate straturile trecutului. Este ceea ce explică chiar și paralelismul psihic cu animalele".

Pe planul pur psihologic, este vorba de instincte de imaginare

toare similitudini. (N. Tr.)

Ipoteza *inconștientului colectiv* este infirmată de observațiile lui I.P. Culianu care arată, pe bună dreptate, că similitudinile culturale și spirituale răspindite pretutindeni în lumea antică pot fi reduse la seturi de idei transmise pe cale orală și dezvoltate ulterior în virtutea facultății minții noastre de a opera cu formule și scheme verbale. (N. Tr.)

În acest punct, Jung identifică conținuturile *inconștientului colectiv* cu "trăsăturile comportamentale" ale biologilor și etologilor. (N. Tr.)

și de acțiune comune întregii umanități. Orice imaginație și orice acțiune conștiente s-au dezvoltat pe baza acestor imagini primordiale inconștiente, de care au rămas legate pentru totdeauna. Este mai ales cazul atunci cînd conștiința nu a atins încă un grad foarte înalt de claritate, adică atunci cînd, în toate funcțiile sale, ea rămîne mai dependentă de instinct decît de voința conștientă, de afectivitate mai mult decît de judecata rațională⁴. Această stare garantează o sănătate psihică primitivă care se transformă totuși în inadaptare din momentul în care se prezintă circumstanțe care solicită fapte morale superioare. Instinctele sînt de ajuns pentru a răspunde nevoilor unei naturi care rămîne, în mare, aceeași. Individul care depinde mai mult de inconștient decît de opțiunea conștientă înclină deci spre un conservatorism psihic afirmat. Este motivul pentru care primitivul nu se schimbă milenii de-a rîndul, și arată teamă față de tot ce este nou și insolit⁵. Pentru că ar putea să-l conducă la inadaptare și să-l expună celor mai grave primejdii psihice, la un soi de nevroză.

⁴ Jung pare să uite sau să ignore faptul indiscutabil că o conștiință domi nată de judecata rațională este subordonată și ea, de cele mai multe ori, în stîntului sau, mai precis, conținuturilor inconștientului. (Vezi și studiul meu intitulat "Freud și ocultismul" publicat în introducerea la Freud: "Psihanaliza fenomenelor oculte", AROPA, 1998.) (N. Tr.)

⁵ Aceste observații sînt valabile în egală măsură și pentru omul modern, fie el dominat de instinct sau de judecata intelectuală. Experiența arată că intelectualul nu este mai puțin rezistent la infuzia noului decît omul de rînd sau primitivul. Să ne amintim de soarta psihanalizei care a întîmpinat vii rezistențe la apariția ei tocmai din rîndurile comunității științifice!

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că *misonieismul*, teama de nou, de insolit este o reacție naturală de apărare atît la animale cît și la om. O reacție care nu are nimic de-a face cu rațiunea și care nu este deloc atenuată de efortul civilizației. În cel mai bun caz, putem semnală, la omul modern, un efort de sublimare a misonieismului, de deplasare sau de raționalizare (de justificare a lui), ceea ce nu schimbă, în fond, nimic din eficacitatea sa (N. Tr.)

O conștiință mai înaltă, mai vastă, care mi poate proveni decât din asimilarea a ceea ce este străin, tinde spre autonomie, spre revolta împotriva vechilor zei, care nu sînt altceva decât puternicile imagini primordiale inconștiente de care a depins ea pînă acum⁶.

Cu cît conștiința, și împreună cu ea voința conștientă, devine mai puternică și mai autonomă, cu atît mai mult inconștientul este respins înapoi⁷. Atunci este cu puțință ca structurile conștiente să se emancipeze de modelul inconștient. Cîștigînd astfel în libertate, ele rup lanțul instinctivității pure și parvin în final la un stadiu lipsit de instinct sau contrar instinctului⁸. Această conștiință dezdăcinată nu mai poate invoca niciodată autoritatea imaginilor primordiale; ea dă dovada unei libertăți prometeice și asumă un *hybris* fără Dumnezeu. Dacă ea planează deasupra lucrurilor, și chiar deasupra oamenilor, primejdia de pierdere a echilibrului amenință nu numai individul luat în parte, ci și, pe plan colectiv, pe toți membrii mai slabi dintr-o asemenea societate. Imitîndu-1 din nou aici pe Prometeu, ei sînt înlănțuiți de

Revolta la care se referă Jung nu are nimic de-a face cu o "conștiință mai înaltă". Ea răspunde nevoilor de afirmație socială a noilor generații de indivizi umani care, chiar și în zilele noastre, încep prin a busca valorile tradiției. În fond, putem găsi aici unul din motoarele evoluției civilizației umane. (N. Tr.)

⁷ Mai exact spus: *refulat*. (N. Tr.)

⁸ Un caz de acest gen în care valorile conștiinței se opun instinctului este ilustrat de literatura creștină în care citim despre îndemnul lui Christos de a-i iubi pe dușmanii noștri. Este evident că o asemenea conduită nu ar putea garanta supraviețuirea populației care ar aplica-o. (N. Tr.)

⁹ În creștinismul ortodox, cel puțin, o asemenea performanță nu ar putea fi socotită un "*hybris* fără Dumnezeu", dacă avem în vedere exigența *imitației lui Christos* tradusă, de multe fete bisericești, în îndemnul la perfecționare morală. Iar modelul acestei perfecționări nu este altul decât Dumnezeu văzut ca personificare a tuturor virtuților morale și complet străin răului. (N. Tr.)

stîncii C. aucazului de către inconștient.. Înțeleptul chinez ar spune, reluînd cuvintele Cărții Schimbărilor: "Atunci cînd puterea lui yang a ajuns la culme, forța obscură a yinului crește înăuntrul lui, căci la amiază noaptea începe, yangul se sfârșimă și devine yin".

Medicul este bine plasat pentru a observa în viață traducerea literală a unei asemenea peripeții. El vede, de pildă, un om de afaceri prosper, care a obținut tot ce și-a dorit și nu se sinchisește de moarte și de diavol. Pe culmea reușitei, acest om își abandonează activitățile și se prăbușește într-o nevroză care îl transformă într-o babă smiorcăită, îl țintuiește la pat și sfîrșește practic prin a-1 distruge. Aici e totul: chiar și transformarea masculinului în feminin. Găsim un omolog exact al unei atari evoluții în legenda lui Nabucodonosor povestită în cartea lui Daniel, ca și în toate dementele cezariene¹⁰ în general. Cazurile de acest gen reprezintă exagerarea unilaterală a punctului de vedere conștient iar reacția corespunzătoare, yin, a inconștientului, constituie o importantă diviziune a practicii psihiatrice din epoca noastră axată pe supraestimarea voinței noastre conștiente, în care sîntem încredințați că "acolo unde există o voință există și o cale".

Este de la sine înțeles că nu vreau să-i răpesc nimic înaltei valori morale a voinței conștiente. Conștiința și voința trebuie să continue să fie apreciate în toată splendoarea lor ca cele mai înalte achiziții ale umanității. Dar la ce servește o moralitate care distruge oamenii? A armoniza voința și puterea îmi pare a fi mai

¹⁰ Dementele de acest soi nu sînt neapărat compensate, cu promptitudine, de reacții de natură yin. Teoria compensației, cel puțin în accepția ei chinească a cuplului de tendințe yin-yang, arată că demența însăși poate fi expresia compensată a unei inferiorități psihice în interiorul persoanei sau/și a unei carențe sociale în viața colectivă. (N. Tr.)

mult decât o chestiune morală. Oare, deviza "morală cu orice preț" nu este un semn al barbariei? Adeseori înțelepciunea mi se pare mai bună. Poate că privesc prin ochelarii medicului care oferă o viziune diferită a lucrurilor. Meseria mea mă obligă să repar pagubele produse de vârtejurile unei perfecțiuni a civilizației împinse la extrem.

Orice s-ar spune, este vădit că un conștient întărit printr-o unilateralitate inevitabilă se îndepărtează de imaginile primordiale până în punctul de a-și provoca prăbușirea. Deja, cu mult înaintea catastrofei, se anunță semnele erorii sub forma pierderii instinctului, a nevrozei, a disperării, a implicării în situații și probleme imposibile, etc. Examenul medical descoperă mai întâi un inconștient care se află în plină revoluție în fața valorilor conștiinței și, prin urmare, nu poate fi asimilat de aceasta din urmă. În timp ce inversul este natural posibil". Ne găsim plasați în fața unui conflict aparent fără speranță, căruia rațiunea umană nu-i poate oferi decât soluții false și compromisuri îndoielnice ". Acela care le refuză atât pe unele cât și pe celelalte, trebuie să facă față problemei de a ști unde este unitatea personalității pe care trebuie să o realizăm și avem obligația să o căutăm. Tocmai aici începe drumul parcurs de Orient încă din timpuri imemorabile. Chinezul știe unde, pentru că el nu a separat niciodată cu violență opuzii naturii umane până în punctul de a-i pierde din vedere și a-i lăsa să cadă în inconștient. El datorează această

¹¹ Adică inconștientul **poate învada conștiința, fenomen reprezentat plastic** prin imaginea unui potop devastator. (N. Tr.)

¹² Aluzie la **terapiile psihiatrice care apelează la medicamente sau la persuasiune atunci când tratează probleme sufletești. Religia nu este nici ea mai** presus: acolo unde este **nevoie de înțelegere ea propune pocăința, renunțarea, rugăciunea**. Toate acestea **sînt ceea ce Jung numește soluții false și** compromisurile rațiunii umane. (N. Tr.)

omniprezență a conștiinței sale faptului că și da-ul și nu-ul (*sic et non*) au rămas uniți în proximitatea lor originară cum este cazul în stările psihice primitive¹³. Cu toate acestea, și el a simțit înfruntarea opuzilor și a căutat calea unde se află ceea ce hindușii numesc *nirdvondva*. adică eliberarea de opuzi.

De această cale se ocupă textul nostru; tot despre ea este vorba și în cazul pacienților mei¹⁴. Totuși, ar fi o mare greșeală aceea de a-i cere unui occidental să întreprindă exerciții de yoga chineză, căci el ar apela din nou la voință și la conștiință: prin urmare, și-ar fortifica și mai mult conștiința împotriva inconștientului și ar provoca tocmai efectul pe care am vrea să-l evităm¹⁵. Prin urmare, nevroza ar fi accentuată. Niciodată nu vom insista prea mult amintind că noi nu sîntem orientali, așa încît. în aceste chestiuni, pornim de la baze total diferite. Ar fi.

Nu este vorba aici de stările psihice ale primitivilor ci de acele stări psihice care unifică tendințele contrare, și pe care le regăsim, în versiuni distorsionate. în nevrozele isterice, de pildă. (N. Tr.)

Nu toți autorii sînt de acord cu această din urmă afirmație. Iată ce spune Julius Hvola în acest sens: *Absurditatea psihanalizei este evidente atunci cînd, împreună cu Jung, pretinde să indice conținutul pozitiv, 'științific', al yogăi și al altor discipline care nu ar face, chipurile, decât să readucă la tuna de plutire tipuri de oameni turmentați de ruptura și conflictele di. urc conștient și inconștient ... și. prin urmare, să vindece un bolnav, un nevropat. Dar yoga nu încearcă să vindece bolnavi, ființe divizate sau nevropate Fa pornește de la omul sănătos, bine centrat, căruia îi propune căile pentru depășirea eventuală a condiției umane. (J. Evola: "Le Yoga tantriciq;e". Fayard. 1971, p.218.) (N. Tr.)*

Este ceea ce s-a numit *materialism spiritual*(Chogyam Trungpa). Interesele occidentalului sînt axate pe nevoia de dominare socială, așa încît practicile sale yoghine n-ar face decât să servească acestor trebuințe, de-tumînd scopul manifest al spiritualității. Pe de altă parte. Jung atrage atenția că utilizarea yogăi de către inși cu o conștiință hipertrofiată ar conduce la amplificarea rupturii conștiință-inconștient (N. Tr.)

de asemenea, o mare iluzie să presupunem că acesta este drumul oricărei nevrozat sau cel care trebuie urmat la toate gradele de probleme nevrotice. Aici nu este vorba decât de cazuri în care conștiința a parvenit la un nivel de intensitate anormal și s-a abătut, prin urmare, în chip ilegal, de la relația sa cu inconștientul. Acest înalt grad al conștiinței este condiția *sine qua non*. Nu există nimic mai contraindicat decât intenția de a angaja pe această cale nevrozați care suferă de o predominare ilegală a inconștientului lor¹⁶. Din același motiv, această evoluție nu are sens înainte de mijlocul vieții (35-40 de ani), ba poate fi chiar dăunătoare.

După cum am menționat, motivația esențială de a împrumuta această cale nouă a fost faptul că problema fundamentală a pacienților mei mi se părea insolubilă dacă nu doream să violente/ o fațetă sau alta a ființei lor. Am lucrat întotdeauna cu convingerea înăscută că nu există, în fond, problemă insolubilă. Iar experiența mi-a dat dreptate în acest sens, pentru că mai mereu am văzut cum unii indivizi depășeau o problemă insolubilă pentru alții. Această "depășire", cum am numit-o mai întâi, s-a dovedit a fi o elevare a nivelului conștiinței. Un interes mai înalt sau mai elevat își tăcea apariția la orizont și această lărgire îi răpa problema caracterului ei opresant¹. Problema nu

¹⁶ Persoanele care sînt dominate de inconștient remarcă o predispoziție la visare, la crearea de scenarii fanteziste irealizabile; în cazurile patologice, vorbim de obsesii vizionare, de psihoze cu conținut mistic, etc. (K. Tr.)

¹⁷ Există aici două posibilități: prima, de a asimila problema insolubilă, odată cu extensia capacității de înțelegere. Individul realizează că problema sa poate fi rezolvată din momentul în care o abordează dintr-un alt unghi de vedere, unul filozofic, și acceptă, cumva, să-și modifice mentalitatea dominantă de până în acel moment.

A doua, un nou orizont - spiritual, cultural, material, etc. ■ absoarbe interesul individului. În așa fel înțelege vechea sa problemă și atenuează fasci-

era rezolvată în sine, într-o manieră logică, dar ea pălea în fața unei noi direcții vitale mult mai puternice. Ea nu era refulată sau trecută în inconștient ci apărea, pur și simplu, într-o lumină diferită, și astfel devenea și ea diferită. Ceea ce, la un stadiu inferior, provocase conflictele cele mai violente și exploziile panicoase ale afectivității, apărea acum, considerat la un nivel superior al personalității, ca o furtună într-o vale contemplată de la înălțimea unui munte. Furtuna nu este deloc lipsită de realitate, însă acum ne aflăm deasupra ei și nicidecum în ea. Chiar dacă sîntem concomitent vale și munte în domeniu! psihologic, ea nu mai este decât un soi de reverie improbabilă, înțe ne face să ne simțim cumva dincolo de uman. O simțind desigur, la nivel afectiv; fără îndoială că ne scutură și ne torturează, dar există în același timp o conștiință situată dincolo. o conștiință care ne împiedică să ne identificăm cu afectul, o conștiință care obiectivează afectul și zice: "Știu că sufăr". Putem să-i aplicăm afectului, în modul cel mai riguros cu putință, ceea ce textul nostru zice despre indolență: "Indolența de care nu sîntem conștienți și indolența de care sîntem conștienți sînt depărtate la mii de kilometri".

Mi s-a întîmplat cînd și cînd în practica mea ca un individ să se autodepășească el singur în virtutea unor posibilități obscure, și aceasta a fost pentru mine cea mai bogată dintre experiențe. între timp am învățat că, la urma urmei, problemele vitale cele mai grave și cele mai importante sînt, toate, insolubile, și că trebuie să fie așa pentru că ele exprimă polaritatea necesară care este imanentă oricărui sistem cu autoreglare. Niciodată ele nu pot fi rezolvate, ci numai depășite. Prin urmare, m-am întrebat dacă această posibilitate de depășire, adică de evoluție psihică

nația inițială. (N Tr.)

mai avansată, nu era în definitiv o caracteristică normală, și dacă faptul de a rămâne fixat la un conflict nu era aspectul patologic. Orice om trebuie să posede acest grad superior, cel puțin în formă germinală. și să poată dezvolta această posibilitate cu ajutorul circumstanțelor favorabile. Observînd procesul evolutiv la cei care se depășesc singuri. în tăcere și parcă inconștient, am văzut că destinații lor avea o trăsătură comună: noutatea venea la ei din posibilitățile obscure, ei o acceptau și se depășeau grație ei¹⁶. Am considerat ca tipic faptul că unii o primeau din afară și alții dinăuntru, sau mai degrabă că ea emana din afară pentru unii și dinăuntru pentru alții. Totuși, niciodată noutatea nu era numai din exterior sau numai din interior. Dacă venea din exterior, devenea experiență intimă; dacă venea din interior, ea devenea eveniment exterior. Și totuși ea nu era niciodată provocată în chip intenționat și conștient, ci avansa purtată de talazul timpului.

I entația de a introduce pretutindeni un plan și o metodă mi se pare atât de mare înțeleg că exprim deliberat într-o modalitate foarte abstractă, pentru a nu interfera cu nimic, căci noutate nu trebuie să fie cutare sau cutare lucru. În caz contrar, ea ar deveni o rețetă pe care am putea-o multiplica "mașinal" și am avea atunci, o dată în plus. "o metodă bună" în mâinile "unui om rău"¹⁷. În realitate, am fost impresionat pînă în adîncul ființei mele conștientînd că noutatea nu corespunde decît rareori sau niciodată așteptărilor conștiente și că. lucru și mai remarcabil, ea

¹⁶ Jung afirmă că transformările neașteptate ale pacienților săi au avut ca motor tendințe obscure inconștiente. Acceptînd aceste tendințe și modelîndu-se după ele. acești pacienți au reușit să depășească probleme insolubile, atît pentru ei cît și pentru terapeuți, realizînd o sinteză superioară a conștiinței, sau o conștiință elevată. (N. Tr.)

¹⁷ Aluzie la proverbul chinez cu același sens. (N. Tr.)

contrazice și instinctele înrădăcinate așa cum le cunoaștem noi, constituind totuși o expresie singular pertinentă a personalității, expresie căreia nu i-am fi putut imagina o formă mai completă.

Dar, oare, ce făceau acești oameni pentru a realiza progresul izbăvitor? Atît cît am putut vedea, ei nu făceau nimic (wu wei²) ci lăsa lucrurile să se petreacă: așa cum indică maestrul Lu Zi în textul nostru, lumina se mișcă în virtutea propriei sale legi dacă nu abandonăm ocupațiile noastre obișnuite. Faptul de "a lăsa să se petreacă", acțiunea care nu acționează²¹, abandonul magistrului Eckhart a devenit pentru mine cheia care îmi punea să deschid porțile care duc la cale²: *în domeniul psihic, trehuir să l'")// să lăși* [lucrurile] *să se petreacă*. Pentru noi acroston este o adevărată artă din care foarte mulți oameni nu înțeleg nimic: conștientul lor nu încetează să ajute, să corecteze, să nene, să multiplice interferențele și, în toate cazurile, el nu poate lăsa în pace pură derularea a procesului psihic. Totuși ar fi foarte simplu, dacă simplitatea nu ar fi unul din lucrurile cele mai complicate. Mai înfîi, ea constă pur și simplu în a observa obiectiv² în tuie fragment de fantasmă în evoluția ei²³. Aparent

²⁰ Expte^ celebră chinezească prezintă în vocabularul taoist. Ha definește o noțiune cheie a yogăi chineze; aceea de a acționa împreună cu cui emul evenimentelor psihice și sociale, a nu avansa în răspăr... (TM. Tr.)

²¹ în franceză: non-agir. în realitate, nu este vorba de o pasivitate contemplativă, ci de o acțiune condusă pe linia minime rezistențe, adică fără efort, tară a forța nota. "Modelul" acestei acțiuni îl oferă curgerea apei sau alte fenomene naturale cum ar fi alternanța zi-noapte, circuitul anotimpurilor, etc. (N. Tr.)

²² "Cale" în sens de tehnică, metodă... (N. Tr.)

²³ Jung se referă aici la tehnica imaginației active, pe care a practicat-o atît el cît și pacienții lui. Dar și această tehnică trădează o intenționalitate care vine să contrazică "metoda" taoistă care nu face nimic anume în acest sens. Spiritualitatea. în taoism, nu se realizează printr-un efort special, care s-ar putea califica drept efort spiritual. în taoism, spiritualitatea nu este ceva sepa-

nimic mai simplu, și totuși aici încep dificultățile. Credem că nu avem nici un fragment de fantasmă, sau avem dar este stupidă și ridică o mulțime de obiecții. Nu ne putem concentra: ne plictisim, ce ar putea ieși de aici? "Asta nu-i decât..."²⁴, etc. Conștientul ridică o mulțime de obiecții; ba chiar se pare că adeseori încearcă să înăbușe activitatea spontană a imaginației, deși avem atât intuiția clară a valorii acesteia din urmă, cât și hotărârea de a lăsa curs liber procesului psihic, fără nici o interferență. Uneori se produce chiar o crispă a conștiinței²⁵.

Dacă reușim să surmontăm diftAflktea inițială, intervine totuși critica încercând să interpreteze ^fragmentul de fantasmă, să o clasifice, estetizeze sau chiar să o minimalizeze. Tentația de a acționa astfel este aproape irezistibilă. După o observare completă și fidelă, putem lăsa liniștiți fragmentul în grija nerăbdătorului conștient; așa ceva este chiar necesar, altminteri ne-am confrunta cu rezistențe paralizante din partea lui. Dar la fiecare nouă observație activitatea conștientului trebuie pusă din nou de-o parte.

În majoritatea cazurilor, rezultatele acestor eforturi sînt, inițial, puțin încurajante. Este vorba de frînturi de fantasme care nu

rat de faptele vieții de zi-cu-zi. Totuși, Jung are de-a face cu pacienți, adică cu inși nevrozați, și poate de aceea recursul la *imaginația activă*. (N. Tr.)

²⁴ Expresie celebră consemnată de Jung prin care pacienții, ca și criticii săi, încercau să relativizeze eforturile sale analitice reducîndu-le la explicații de genul: "dar asta nu face decât să psihologizeze", ca și cum, comentează Jung, psihologia ar fi ceva la mintea cocoșului. (N. Tr.)

Toate aceste fenomene sînt citate de Freud atunci cînd exemplifică formele pe care le capătă rezistențele eului pacienților aflați în terapia psihanalitică, din momentul în care li se cere să ofere *asociații libere*. După cum am mai arătat, Jung nu poate renunța cu totul la bagajul de idei al psihanalizei freudiene; el încearcă, totuși, să le despoaie de particularitatea lor freudiană, dar o face, adeseori, cu dificultate. (N. Tr.)

ne permit să discernem clar proveniența și destinația lor. Mijloacele de obținere a fantasmelor sînt și ele diferite în funcție de individ. Pentru mulți este mai simplu să le scrie; pentru alții - să le vizualizeze; iar alții le desenează sau le pictează cu sau fără vizualizare. Cînd avem de-a face cu o crispă accentuată a conștientului, se prea poate ca numai mîinile să mai vizualizeze: ele modelează sau desenează forme care îi sînt adeseori străine conștientului.

Aceste exerciții trebuie continuate pînă ce se dizolva crispărea conștiinței, altfel spus pînă ce vom putea lăsa lucrurile să meargă în voia lor, care este scopul imediat al exercițiului. Se crează astfel o nouă atitudine, o atitudine care acceptă deopotrivă iraționalul și incompreensibilul, în chipul cel mai firesc cu putință. Această atitudine ar fi o otravă pentru cel care oricum este subjugat de irațional; dar are o valoare supremă pentru cel care, printr-o judecată exclusiv conștientă, s-a limitat dintotdeauna să aleagă ceea ce-i convine conștiinței lui din ceea ce se petrece de la sine, și care s-a îndepărtat astfel de viață pentru a eșua într-o lagună stagnantă".

Aici, drumurile celor două tipuri [umane] menționate mai sus diverg. Ambii au învățat să accepte ceea ce li se întîmplă. După cum arată maestrul Lu Zi: "Dacă ni se oferă ocupații, trebuie să le primim; dacă ni se întîmplă lucruri, trebuie să încercăm să le pătrundem sensul". Unul va primi, în principal, ceea ce îi vine din exterior - celălalt, ceea ce îi vine din interior. Și, așa cum vrea legea vieții, unul va căpăta din exterior ceea ce a

²⁶ Această idee ilustrează concepția lui Jung despre cele două categorii de tendințe umane: introvertite și extravertite. Extravertitul este mai puțin atent la "ceea ce se petrece" în el. De aceea el trebuie să-și dezvolte atenția la manifestările psihice dinăuntru său. Rezultă de la sine că introvertiții vor avea mai puține dificultăți în acest sens. (N. Tr.)

refuzat pînă atunci, iar celălalt va lua din interior ceea ce a exclus odinioară. Această răsturnare a ființei înseamnă o lărgire. o elevare și o îmbogățire a personalității, dacă valorile precedente mai persistă în răsturnare, în măsura în care nu erau pure iluzii. Dacă ele nu sînt păstrate, cădem în cealaltă parte și trecem de la aptitudine la inaptitudine, de la adaptare la inadaptare. de la sens la nonsens și chiar de la rațiune la tulburare mentală. Acest drum este primejdios. Orice lucru valoros este costisitor, iar dezvoltarea personalității trece printre lucrurile cele mai oneroase. Se pune problema de a te împăca cu tine însuși, de a te lua în seamă ca pe una din cele mai importante sarcini, de a rămîne întotdeauna conștient de ceea ce faci și de a avea constant în fața ochilor cele mai echivoce din faptele tale există aici, într-adevăr, o sarcină care solicită totul din noi”’.

Chinezul se poate raporta în întregime în cultura sa. Dacă împrumută drumul cel lung, el face ceea ce este recunoscut ca fiind cel mai bun lucru pe care l-ar putea face. Dar occidentalul se confruntă cu autoritățile din domeniul intelectual, moral și religios, presupunînd că el vrea într-adevăr să apuce pe acest drum. Iată de ce este infinit mai simplu să imiți calea chineză și să te descotorsești de pisălogul european, sau, de ce nu, un lucru nu la fel de simplu: să cauți drumul care duce înapoi la Evul Mediu european al Bisericii creștine și să reclădești zidul care trebuie să-l separe pe adevărații creștini de sărmanii pagini și de celelalte curiozități etnografice care locuiesc prinprejur . Flirtul estetic sau intelectual cu viața și cu destinul își găsește aici un sfîrșit brutal. Mersul spre o conștiință mai înaltă conduce în

²⁷ "Totul din noi", nu numai ca efort și concentrare ci, mai ales, ca exercițiu de integrare a elementelor disociate ale personalității noastre. (N. Tr.)
Jung s-a străduit să o apuce pe ambele cărări: pe cea chinezească (*Uw-istă*), ca și pe cea creștină. (N. Tr.)

afara tuturor pretextelor, de orice natură ar fi ele... Ființa trebuie să se ofere cu totul, căci numai pornind de la integralitatea sa²⁹ ea poate merge mai departe, și numai integralitatea sa poate fi garanția că drumul său nu va deveni o aventură absurdă.

Fie că destinul de abordează din exterior sau din interior, experiențele și evenimentele căii rămîn aceleași. Iată de ce nu am nevoie să vorbesc despre multiplele evenimente interioare sau exterioare a căror diversitate cvasi-infinită nu aş putea să o epuizez. De altfel, acest lucru nu ar avea nimic de-a face cu textul³⁰ pe care îl avem de comentat. Mai multe ar fi de spus, dimpotrivă, despre stările psihice care acompaniază dezvoltarea. Aceste stări sînt exprimate *simbolic* în **textul nostru**, și **anume** în **simboluri** care, de multă vreme, mi-au devenit familiare în practica mea.

²⁹ "Integritate" nu în sensul moral ci în acela de plenitudine, de totalitate, de ființă integrală. (N. Tr.)

³⁰ Este vorba de "Misterul Florii de Aur", carte de alchimie chineză, împregnată de taoism, comentată de Jung. (N. Tr.)

3. Despre înviere

Aveți într-adevăr dreptate: nu am confruntat niciodată figura lui Christos în totalitatea aspectelor sale, pur și simplu pentru că »r H fo-t prea mult. Nu sînt teolog și nu am timpul să asimilez toată cunoașterea care ar fi necesară pentru a îndrăzni să încerc N;1 :v/o\ probleme ca cea a învierii.

i am nici o îndoială. Învierea este unul din elementele cele .lui; în, portante în mitul sau în biografia lui Christos și în istoria Hi .Micii primitive.

I. Învierea ca fapt istoric în biografia lui Christos

Iței din Evanghelii dau o reprezentare completă a evenimentelor care au urmat crucificării și morții sale. Totodată, Marcu nu menționează decît mormîntul deschis și gol, și puvcuța umerului în momentul în care s-a creat povestea aparii-corpului vizibil al lui Christos - după toate aparențele adău-t a micM mîini ulterioare. Prima relatare despre Christos înviat e cea a Măriei din Magdala, de la care el gonise șapte demoni.

eastă noiă apare curios rezumată (cf. în special *Marcu*. 11, .: ca și cum cineva ar fi constatat că relatarea lui Marcu era își prea scurtă, și că ar trebui să fie adăugat pentru a fi com-

■nfu/ie evidentă cu 16. 9 și urm.]

pletă ceea ce se obișnuia să se povestească apropo de moartea lui Christos.

Izvorul cel mai vechi al învierii este Pavel, iar el nu este un martor ocular; el pune însă accentul cu tărie asupra importanței absolute și vitale a învierii, ca și asupra autenticității poveștiîi lui respective (/ *Corinticul*, 15, 14 și urm.. 15. 5 și urm.). Ca martori, el îl menționează mai întîi pe Cephas (Petru; primul. apoi pe cei doisprezece, apoi pe cei cinci sute. apoi pe iacob. Apos-tolii, și în final pe sine însuși. Acest aspect este interesant pentru că experiența lui personală constă, este cit se poate de evident, într-o viziune care i s-a impus în chip spiritual. În timp ce relatările mai tardive insistă asupra caracterului materialmente concret al corpului lui Christo-; (mai ales *Lucci*. 24. <12. și *Ioan*, 20. 24 și urm.). Mărturiile evangheliștilor nu coiurdă decit asupra faptului că mormîntul era gol. și deloc asupra cronologiei mărturiilor oculare. Aici tradiția încetează complet de a mai ti fiabilă. Dacă mai adăugăm la aceasta și povestea stîrșitului lui Iuda. care trebuie să fi fost pentru creștini un foarte interesant obiect al aversiunii, îndoielile noastre privind povestea învierii sînt agravate: asupra manierei în care a murit el există două versiuni total diferite.

Ca fapt istoric. învierea este îndoielnică. Dacă am extinde beneficiul îndoielii la asemenea aserțiuni contradictorii, am putea întruchipa posibilitatea unei viziuni, atît individuală cît și colectivă (și, mai puțin probabil, a unei materializări).

Concluzia la care au ajuns primii creștini - pentru că Christos a înviat din morți, la fel vom învia și noi, într-un corp nou și neperisabil -, care îi stîrnea lui Pavel" cele mai mari temeri: nu are nici o valoare și este la fel de inconsistentă ca și așteptarea.

’ (Căci dacă Christos nu a înviat, atunci predica noastră ă e/c zadarnică, și credința voastră (I Corintieni. 15. 14).] ca

care a fost descurajată, a parusiei iminente.

După cum o arată numeroasele povestiri miraculoase conținute în evanghelii, realitățile spirituale nu puteau fi puse la îndemîna unui popor incult și destul de primitiv decît prin "miracole" masive și tangibile, sau prin povești de același gen. Concretismul era inevitabil, cu toate implicațiile sale grotești. De pildă, cei care credeau în Christos trebuiau să primească prin binecuvîntarea lui Dumnezeu, la înviere, un corp transfigurat; la fel și necredincioșii și păcătoșii, numai că ei trebuiau să fie torturați o vreme în infern sau în purgatoriu. Pentru această operație era indispensabil un corp indestructibil, altminteri damnarea ar fi luat sfîrșit într-o clipă³.

II. învierea ca eveniment psihologic

În această privință, faptele sînt perfect clare și bine atestate: viața terestră a omului-Dumnezeu se împlinește prin învierea sa și suirea la ceruri. Încă de la început, aceasta a fost credința fermă a creștinismului. În mitologie, este particularitatea eroului de a birui moartea și de a chema la viață părinții, strămoșii poporului său, etc⁴. El avea o personalitate mai împlinită, mai bo-

³ Este puțin probabil ca cei care au crezut în acest mit să fi realizat logic imposibilitatea ca un trup pieritor să fie supus damnării. Prin urmare, este la fel de puțin probabil ca înzestrarea păcătoșilor cu un trup nepieritor să fi urmat desființarea acestei contradicții. Mai degrabă, credem că toate aceste concepții coexistau pașnic în mentalitatea credincioșilor de ieri fără a putea fi suspectate de ilogism. (N. Tr.)

⁴ Chiar dacă, la prima vedere, mitul lui Isus trimite la mitologiile bine cunoscute ale eroilor nemuritori, nu credem că el poate fi redus la acestea din urmă. Există obiceiul, păgubos, de a reduce o figură mitologică la un model deja constituit, în virtutea faptului că și această figură s-ar caracteriza prin câteva din elementele modelului. Este ca și cum am spune că toți indivizii

gata și mai puternică decît muritorii de rînd. Deși el însuși t. muritor, existența sa nu era neantizată de moarte: el supraviețuiește¹, într-o formă puțin modificată. La nivelul unei civilizații mai dezvoltate, el se aseamănă cu Dumnezeu care moare și înviază ca și Osiris, care devine în fiecare ființă umană personalitatea sa; rioară (ca și Christosul lui Ioan): al său x.f.KEWc uv0|xo; r<x. oniu i complet (sau împlinit). Șinele".

Șinele ca arhetip reprezintă o totalitate numinoasă caic u u poale fi exprimată decît prin simboluri (inandala. ai hore. e l c. i. Este o imagine colectivă care depășește ca atare individul : > . timp și în spațiu⁰; ea nu este expusă p i n ut mai e. mipumr>i < , l'j unui singur trup: cunoașterea Smelt.i este legată m.u IVCK (L sentimentul de atemporalitate de eternitate" ^ a u d o i c i. n (cf. Țăman-ul personal ? i tianspew>nal) Noi nu st mi ^ e t ' v arhetip (adică din ce este tăcut el) pentm că natui i T-KILU! P ne este accesibilă, dai știm ca exista aihetipun și i . ele nioatu efecte.

În această perspectivă, nu mai este dificil să sesizăm iu ce măsură povestea învierii constituie proiecția unei cunoașteri indirecte a Sinelui, care a apărut sub trăsăturile unui om. un anume Isus din Nazareth. despre care au circulat o mulțime de zlopi. ini .

care se numesc Vasile sînt zidan, beți'i. si nun ia vîrsta de c>5 de am. pentru că un Vasile, considerat etalon, asuma eîndva toate aceste detalii biografice. în realitate. Christos nu este eroul mitologic arhetipal ci Dumnezeu d i v i încarnat.

adică fapt, aici rezidă și misterul omului-Dumnezeu pe care ni-l p >pune Chr realizarea conjuncției elementelor dihotomice, spitiit-trup boltă a exercițiului mistic. (N. Tr.)

" Șinele", în psihologia jungliană, definește centrul personalității umane. care nu este identic cu eul empiric. El constituie sinte/a conștientului și in-conștientului. (N. Tr.)

" Cf. fenomenele care s-au numit parapsihologice. Cf. paragraful despre Christos în textul liturgic slavon după losit 1-1a-

În acele timpuri, vechii zei își pierduseră importanța. Puterea lor fusese deja înlocuită de cea a zeului vizibil. Cezarul, singurul căruia trebuia să i se aducă sacrificii. Dar această substituție era la fel de nesatisfăcătoare ca și cea care l-a înlocuit pe Dumnezeu cu Statul comunist. De aceea s-a încercat frenetic și disperat să se creeze, chiar și cu un material îndoielnic, un suveran spiritual unic, un pantocrator, în opoziție cu divinitatea concretizată de Roma (ce mizerabilă glumă a istoriei: să-l înlocuiești pe Cezar cu ministrul pontifical al sfântului Petru!)¹.

Dacă nevoia unei autorități spirituale devenea în epocă atât de presantă, este pentru că nu exista decât un singur individ divin. Cezni'û'. În timp ce ceilalți indivizi erau anonimi și nu aveau nici MUK.H ze' personali care să le împlinească rugăciunile. Prin ur-

wu:-. ;i ■; , .V, l l a r (Războiul iudeilor) în: Mead. The (i>,oMic l.-lm ihe " /;■ :-:zer. p. >" sqq (Chap. III: ■The Slavonie Josephus Accouii of the /?</>■ H- I, i' /i. A'.wn.-P 100sqq)

kieea de j 'r.pune o personalitate cu aură de sacralitate cultului mulțimii nu este exclusă. Chiar și în timpurile noastre s-a înregistrat o asemenea tentativă, dacă ne amintim de destinul lui Krishnamurti care a fost "pregătit" spe-eiai. de către *Sotieiuiea teozofică* a d-nei Annie Besant. cu scopul de a fi im-iliij conștiinței mondiale ca un mare instructor spiritual, un soi de Christos. Este toane probabil ca și Isus din Nazareth să ti concentrat, la un moment dat, ambiții asemănătoare în ochii rabinilor nemulțumiți de starea morală, ixi'îică etc a poporului evreu de sub ocupația romană. În plus, tradiția iudaică impunea și alte motive nevoii de a resuscita imaginea unui "împărat" ("unsul lui Dumnezeu") care să ofere evreilor satisfacția mesianismului universal lotuși, avem motive să credem că Isus. de altfel ca și Krishnamurti. nu a cedat acestui simulacru. El a refuzat. în final, să joace rolul de lider salvator cil nației iudaice (în spiritul regelui David). și a fost condamnat pentru refuzul sau. Pînă la un anumit moment, Isus ar fi servit ambițiile rabinilor: ulterior, așa cum reiese și din textul evangheliilor, el s-ar fi răscurat împotriva "creatorilor" săi "ealizînd un mesaj mesianic de o cu totul altă factură. (N. Tr.)

Situația oamenilor din acel timp era mai rea decât aceea a egiptenilor din

mare, ei își căutau refugiul în toate formele posibile de magie. Situația noastră actuală este în realitate asemănătoare: devenim din ce în ce mai mult sclavii unui stat anonim a cărui autoritate supremă decide asupra vieții noastre¹⁰. Comunismul a realizat acest ideal în maniera cea mai deplină. Din nefericire, democrația noastră nu-i poate opune alte idealuri; și ea crede, la fel, în puterea concretă a Statului. Nicăieri nu există o autoritate spirituală care să se poată compara cu cea a Statului. Avem nevoie presantă de o compensare spirituală la concreți sinul care și-a atins ultima sa formă în bolșevism. Și în acest caz. din nou. se pune problema "mărturie" împotriva Cezarului.

Cei care au scris evangheliile erau, ca și Pavel, preocupați să concentreze caracteristicile miraculoase și semnificațiile spirituale în persoana tînărului rabin, cvasi-necunoscut, care. după o carieră care nu va fi durat probabil decât un an, și-a găsit un sfîșit prematur. Noi știm ce au făcut ei din el, dar nu știm. în schimb, pînă în ce punct această imagine corespunde realității istorice a omului. Înăbușit sub o avalanșă de proiecții. Nu știm dacă el era Logosul și Christosul veșnic viu. în orice caz, acest lucru este lipsit de importanță, dat fiind că imaginea omului-Dumnezeu este vie în fiecare din noi și s-a încarnat (adică proiectat) în omul Isus, ca să se manifeste sub formă vizibilă și pentru ca oamenii să poată recunoaște în el propriul lor *homo interior*, Șinele lor".

ultimele secole precreștine: aceștia adniseseră deja ideea unui Osiris individual. La urma urmelor. Egiptul a devenit îndată creștin, fără nici o ezitare.

" în realitate, omul modern nu este supus autorității unui "stat anonim", ci unei elite politice care deține puterea și care manipulează în propriul ei folos contractul social și ideea de stat. Diferența este că ideea de stat și tot ceea ce decurge din ea nu oferă aceleași orizonturi spirituale ca și reprezentările religioase de odinioară. (N. Tr.)

" Odinioară, oamenii proiectau în Isus iubirea lor. Ei nutreau convingerea

Ei și-au redescoperit astfel demnitatea umană: fiecare avea o natură divină, Iristos le spusese: *"Dii esjis"*, voi sînteți Dumnezei "; și ca atare ei se simțeau frații lui, împărțășind aceeași natură ca și el, pentru a surmonta neantizarea prin puterea Cezarului sau prin moartea fizică. Ei "înviaseră împreună cu Christos".

Intrucît noi sîntem ființe psihice, și ca atare nu sîntem total dependenți de spațiu și timp, putem înțelege fără dificultate importanța capitală a ideii de înviere: nu sîntem livrați cu totul forțelor neantizării, pentru că totalitatea noastră psihică se întinde dincolo de limitele spațiului și timpului. Progresînd în integrarea inconștientului, noi avem minunata șansă de a face experiența naturii arhetipale¹ care ne procură un sentiment de continuitate dincoace și dincolo de existența noastră prezentă.

Cu cit înțelegem mai bine arhetipul, cu atît mai mult participăm la viața sa și cu atît mai puternic îi sesizăm eternitatea, atemporalitatea.

După cum rotundul semnifică integralitatea realizată sau perfecțiunea, el exprimă și rotația (mișcarea a ceea ce se învîrte) sau faptul de a progresa în conformitate cu o mișcare circulară ne-

definită, asemănătoare cu cea a soarelui și a stelelor (de unde frumoasa profecție de credință a liturghiei lui Mithra: Eych eiut *ovnlavoc*, uiv &axfip ["Eu sînt o stea care își descrie orbita împreună cu voi"])¹⁴. Realizarea Sinelui înseamnă de asemenea reconstituirea relației omului cu cosmosul. Asemenea realizări sînt acompaniate, adeseori, de evenimente sincronice . (Experiența vocației, experiența profetică, relevă și ele din această categorie.)

Pentru primii creștini, ca și pentru toți primitivii, trebuia ca învierea să fie un eveniment concret, material, care poate fi văzut cu ochii și atins cu mîinile. ca și cum spiritul n-ar avea o existență proprie. Chiar și astăzi, oamenii nu pot sesiza fără dificultate realitatea unui eveniment psihic, dacă acesta nu este totodată și concret. La drept vorbind, învierea ca eveniment psihic nu este concretă. Ea este o experiență pur psihică. Este curios că creștinii au rămas atît de păgîni înțeleg existența spirituală în afara corporalului, ca eveniment psihic. Mă tem că bisericile noastre creștine nu vor mai putea menține multă vreme acest anacronism șocant, fără teama de a împietri în contradicții

¹⁴ [Cf. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, pp. 8-9.]

¹⁵ Evenimentele sincronice sînt analizate pentru prima oară de Jung. Ele sînt manifestări fizice obiective care coincid cu manifestările psihice ale unui individ, fără a înregistra nici o relație cauzală între ele. Ceea ce au în comun aceste fenomene tulburătoare (numinoase) este semnificația, sensul lor simbolic. Asemenea manifestări erau cunoscute de lumea antică (ele stau, după opinia lui Jung, la baza "Cărții Schimbărilor" - *Yi Jing*) și erau interpretate în consecință. Un asemenea eveniment sincronistic de mare importanță în istoria creștinismului este *Steaua magilor* care "anunță" nașterea lui Isus, Mesia, mîntuitorul omenirii. Evenimentul fizic care a susținut această proiecție mitologică se pare că a fost tripla conjuncție a planetelor Jupiter (*U*) și Saturn (*b*) în semnul Peștilor (*H*), care pare să indice chiar și data precisă a natalității (după calculele astronomice). (N. Tr.)

Că fu/ionmd cu Isus ei participă
Chris iil Isus. credea Pavel. mă elibe astfel la virtuțile divine. Viața în
morți ii conf ă ează de sub "legea păcatului și a
C 7/m cietățile viață desa ralizate
veșmi exercițiul imitației lui e ignoră
spirit, perspectiva
proiecțiile se sprijină pe alte 1 ere. Așa s-a născut *materialismul*
larec despre care am pomenit deja în iota 15. cap. 2. (N. Tr.)
duce [I]. 82. 6. citat de Ioan, 10, 34. Omul deține în sufletul său imaginea
deja (arhetipul) lui Dumnezeu. Asimi-acestui arhetip (ceea ce Jung numește
20- "integrarea inconștientului") con-la îndumnezeie. A se compara
această concepție cu ceea ce am scris
- in introducere la C. G. Jung: "Analiza viselor", AROPA, 1998, p. 19-
despre funcția psihică totalizantă. (N. Tr.)

de nesuștinut. Răspunzând la această critică printr-o concesie, unii teologi au proclamat că corpul transfigurat după Pavel (corp de materie subtilă), care le este restituit morților în ziua Judecării, ar fi "forma" individuală autentică, ca idee spirituală suficient caracteristică a individului pentru a face superfluu corpul material. Ceea ce a făcut din învierea trupească principalul stîlp al credinței creștine a fost mărturia adusă a vieții de după moarte și speranța de a scăpa de la damnarea eternă. Singurul lucru pe care îl știm cu certitudine, totuși, este faptul că pentru psihic spațiul și timpul sînt relative.

Nota Bene 1: Acest text a fost redactat în limba engleză la data de 19 februarie 1954 ca răspuns la o întrebare a Marthei Dana, Peggy Gerry și Marian Reith, care participaseră la un seminar dirijat de James Kirsch, la Los Angeles, în 1953-1954. Seminarul era consacrat lucrării lui Jung *Aion* și cu acea ocazie (după spusele lui J.K.) "fiecare rînd din carte a fost citit și comentat. În cursul seminarului, doamnele Dana, Gerry și Reith s-au arătat mirate că nu au găsit nicăieri în scrierile lui Jung un comentariu la ideea de înviere (...), care li se părea a fi însuși nucleul legendei lui Christos; ele s-au întrebato atunci de ce".

Nota Bene 2: Notele înscrise între paranteze pătrate provin din editorii textului. Cele fără paranteze aparțin, după toate probabilitățile, lui Jung. Notele mele (J.C.) sînt însoțite de .jecificarea uzuală: (N. Tr.).

4. Psihologia transferului și alchimia

Bellica pax, vulnus dulce, suave mal
(Pace războinică, dulce rană, rău sua
Jolr. Go (*Confessio Amuntis*, li. p.

Nu este deloc surprinzător că ideea *căsătoriei mistice* a fost chemată să joace în alchimie un rol atît de important, pentru că termenul utilizat pentru a vorbi despre ea, cel de *conjunctio*, de semnează în primul rînd ceea ce noi numim astăzi o combinație chimică, iar ceea ce atrage unul către celalalt corpurile d; combinat este ceea ce s-a numit în zilele noastre afinitate. Odmoad se utilizau diferite expresii care exprimaau, toate, o relație urna:" sau, mai precis, o relație erotică, ca de pildă *nuptiae* (nuntă), *matrimonium* și *conjugium* (căsătorie), *amicitia* (amiciție), *attractio* și *adulatio*. Prin urmare, corpurile care urmau să fie combinate erau reprezentate ca *agens* și *patiens* (agent și pacient), ca *vir* (bărbat) sau *masculus* (mascul) și ca *femina*, *mulier*, *femineus* (femeie, feminin), sau, încă și mai pitoresc: cățel și cățea, cal (iapă) și măgar², cocoș și găină³, dragon înaripat și dragon fără aripi⁴. Cu cît există mai mulți termeni antropomorfi și teriomorfi, cu atît mai manifestă este partea care revine jocurilor imaginației, deci inconștientului, și cu atît este mai clar și faptul că gîndirea exploratoare a vechilor filozofi ai naturii era expusă tentației de a părăsi terenul proprietăților, obscure pentru ei, ale materiei, adică de a se îndepărta de problema pur chimică,

pentru a sucomba *mitului materiei*. Întrucât nu este cu putință ca presupunerea să lipsească cu desăvârșire, chiar și pe cercetătorul cel mai obiectiv și mai imparțial îl paște riscul, din momentul în care a abordat o obscuritate în care nu a penetrat nici o lumină, să devină, în lipsa unui reper cunoscut, victima unei presupunerii inconștiente. Acest lucru nu este neapărat un rău dacă imaginea care i se oferă în locul necunoscutului este o reprezentare arhaică, fără îndoială, dar care permite totuși să se constituie o analogie nu lipsită de interes. Astfel se face că celebra viziune a cuplurilor dansând, care l-a pus pe Kekule⁶ pe urma structurii unor combinații ale carbonului, mai precis ale benzenului, nu era nimic altceva decât imaginea acuplării, *conjunct io*, așa cum a ocupat ea vreme de 17 secole spiritul alchimistilor. Și cu toate că aceasta era tocmai imaginea care multă vreme a delectat interesul cercetătorilor problemei chimiei trimițându-l fără încetare la mitul originar al nunții regale, ba chiar divine, ea și-a atins totuși, în viziunea lui Kekule, destinul chimic, aducând astfel cel mai mare serviciu înțelegerii combinațiilor organice și dezvoltării ulterioare, fără precedent, a chimiei de sinteză. Prin urmare, am putea spune retrospectiv că alchimistii au dovedit mult fler atunci când au făcut din acest *arcanum arcanorum* (arcana arcanelor)⁶, din acest *donam Dei et secretum Altissimi* (har al lui Dumnezeu și taină a Celui Prea-înalt)⁷, din acest adevărat secret al fabricării aurului, culmea operei lor. La triumful tardiv al acestei idei alchimice, ar trebui să adăugăm confirmarea unei alte idei centrale a alchimiei care este transmutabilitatea elementelor chimice. Eminenta semnificație, atât practică cât și teoretică, a acestor idei ar putea să ne ducă la concluzia că avem de-a face aici cu anticipări intuitive a căror *fascinosum* (putere de fascinație)⁸ s-a putut explica la lumina evoluției ulterioare.

Dar alchimia, degajându-se treptat de fundalul său mitic, nu a

făcut numai să se transforme în chimie: constatăm că ea s-a transformat totodată într-un soi de filozofie mistică. În așa fel încât ideea de conjuncție se arată a fi concomitent capabilă să lămurească misterul obscur al combinațiilor chimice și să exprime, ca mitologemă, arhetipul unirii contrariilor, devenind astfel imaginea unei *imio mystica*. Or, arhetipurile nu sînt ceva exterior, ne-psihic, deși ele datorează întotdeauna impresiilor primite din mediu forma pe care o îmbracă. În opoziție cu formele exterioare care le traduc la un moment dat și independent de ele, arhetipurile constituie esența vieții unui suflet ne-individual, care este cu siguranță înăscut în fiecare individ, dar care nu poate fi nici modificat și nici însușit de personalitatea acestuia. Acest suflet este în individul izolat ceea ce este și în ceilalți, pentru că el se află în toți oamenii. El constituie suportul oricărui psih. individual, așa cum marea susține valurile.

Dacă conjuncția reprezintă o imagine capitală pentru alchimie, iar importanța ei practică s-a verificat în stadii ulterioare de evoluție, ea reprezintă și o valoare analoagă în domeniul psihic, ceea ce înseamnă că ea a jucat pentru cunoașterea obscurității lor interioare ale sufletului același rol pe care l-a avut în privința enigmelor materiei. Am putea spune chiar că ea nu și-ar fi revelat niciodată eficacitatea în lumea materiei dacă n-ar fi posedat deja o putere de fascinație menținând spiritul cercetătorului în aceeași direcție. *Conjuncția este o imagine a priori* care ocupă dintotdeauna un loc de prim plan în evoluția spiritului uman. În fapt, dacă ne întoarcem în trecut pe urmele acestei idei, realizăm că există în alchimie două izvoare din care derivă ea: un izvor creștin și unul păgîn. Izvorul creștin este fără îndoială doctrina lui Christos și a Bisericii, a Marelui și Miresei (*Sponsus* și *Sponsa*), Christos jucînd rolul Soarelui în timp ce cel al Lunii revenea Bisericii⁹. Izvorul păgîn este, pe de o parte, hi-

*erosgamos*¹⁰ - pe de altă parte, unirea mistică a credincioșilor cu divinitatea". Aceste experiențe psihice și mărturiile pe care le-au lăsat ele în tradiție lămuresc o parte importantă din lumea particulară a reprezentărilor alchimiştilor și din limbajul lor secret care, fără aceste referințe, ar rămâne de neînțeles.

Așa cum s-a spus mai sus, imaginea conjuncției apare întotdeauna într-un moment crucial al evoluției spiritului uman. Observarea proceselor mentale în psihoze și în nevroze a condus inevitabil psihologia medicală modernă la o explorare mereu mai aprofundată a acestor fenomene psihice de fundal care s-au desemnat în general cu numele de *inconștient*. Și tocmai psihoterapia necesită cercetări de acest gen, căci nu mai este posibil să admiți faptul că deranjamentele patologice ale psihicului se pot explica numai prin alterări corporale sau prin procese conștiente ci, că, dimpotrivă, trebuie să se recurgă, pentru a le lămurii, la un al treilea factor, adică la ipoteticele procese *inconștiente*¹².

Practica analizei a arătat că conținuturile inconștiente apar, întotdeauna, mai întâi ca proiectate asupra persoanelor și conduitelor obiective. Multe din aceste proiecții sînt, grație recunoașterii apartenenței lor la subiect, definitiv integrate de individ; dar există și altele care nu se lasă integrate și care, detașându-se de obiectele lor primare, se transferă atunci asupra medicului curant*. Dintre aceste conținuturi, relația cu părintele

Sintagma "psihologie medicală modernă" se referă, desigur, la psihanaliză. Nici o altă ramură a psihologiei și nici psihiatria modernă nu au manifestat înclinațiile anunțate de Jung cu atît optimism. Astăzi se pare că cercetările de acest gen au secat cu totul sau, în orice caz, nu mai au savoarea de odinioară. (N. Tr.)

Avem aici două noțiuni distincte. *Proiecția*, care este, așa cum arată Jung, atribuirea de caracteristici ale subiectului unui obiect (unui alt individ, "celuilalt"), ca și cum acestea ar face parte integrantă din personalitatea ce-

de sex opus joacă un rol important, adică relația fiu-mamă, fiică-tată, și de asemenea relația frate-soră¹¹. În general vorbind, acest complex nu poate fi integrat complet, medicul fiind pus aproape întotdeauna de către pacient în locul tatălui*, al fratelui, ba chiar al mamei (acest din urmă caz este firește mai rar). Întrucît, așa cum o arată experiența, această proiecție se stabilește fără a pierde nimic din intensitatea sa originară (care este considerată de Freud ca etiologică), ia naștere o legătură care corespunde în toate privințele cu relația infantilă inițială și care tinde să repete cu medicul toate experiențele copilăriei; altfel spus, relația de adaptare care a suferit o tulburare nevrotică este *de acum* transferată asupra medicului¹¹. Freud care, primul, a recunoscut și a descris acest fenomen, a creat pentru a-l desemna expresia "nevroză de transfer"^{14mm}.

Or, această legătură este adeseori de o asemenea intensitate încît am putea vorbi de o *combinație*. Cînd se combină două corpuri chimice, ambele suportă o alterare. Acesta este și cazul în *transfer*. Freud a văzut bine că această legătură are o mare valoare terapeutică, pentru că favorizează constituirea unui *mixtum compositum* între sănătatea mentală a medicului și echilibrul tulburat al bolnavului*. Fără îndoială, tehnica lui

luilalt. Și *transferul*, care se naște în terapia psihanalitică (dar și în viața de zi-cu-zi), și constă tot dintr-o proiecție: pacientul proiectează asupra psihanalistului impresiile și sentimentele sale care au fost legate, inițial, de imaginea părinților săi, sau de cea a persoanelor care au jucat un rol semnificativ în viața sa. *Analiza transferului* este fundamentală în terapia psihanalitică. (N. TrO)

Transferul impresiilor și emoțiilor legate inițial de imaginea tatălui subiectului asupra analistului este, adeseori, încurajat și de poziția acestuia din urmă. Analistii care adoptă în fața pacienților lor o ținută arogantă, "superioară", "-protectoare"; stimulează transferul de acest gen. (N. Tr.)

"Sănătatea mentală a medicului" nu trebuie confundată cu ideea de

Freud se străduiește să păstreze pe cit posibil o distanță în raport cu acest fenomen, ceea ce, din punct de vedere uman, este perfect de înțeles, dar poate afecta considerabil efectul terapeutic. Este inevitabil ca medicul să suporte și el o oarecare influență din care să rezulte o tulburare, o pagubă pentru sănătatea sa neruoasă¹⁶. El "ia asupra sa" suferința pacientului* și o suportă în-

sfințenie. Pentru că au existat (și există) psihanaliști care au dovedit - în relațiile lor profesionale, sociale, familiare, etc. - orice, numai "sănătate mentală" nu! Totodată, când vorbim de "sănătate mentală" la psihanalist, avem în vedere mai puțin un model universal valabil de sănătate pe care psihiatristul l-ar încarna, cit mai ales posibilitatea ca el să-și conștientizeze tarele psihice și, mai ales, să le accepte, să se împace cu ele acolo unde așa ceva este cu putință. Este aici o sarcină pe care cei mai mulți psihanaliști o ignoră, și încearcă în schimb să simuleze o "sănătate mentală" pe care nu o au. Profesiunea de psihanalist nu este scutită de primejdia de a sucomba modelului psihiatristului exemplar! (N. Tr.)

* Există aici mai multe idei. Mai întâi, faptul că psihiatristul poate deduce *empathic* elementele cheie ale nevrozei pacientului. În al doilea rând, după ce a ajutat la conștientizarea conflictelor nevrotice, psihiatristul dispune (sau ar trebui să dispună) de o viziune mai largă asupra faptelor vieții, încât să-i permită pacientului, acolo unde este cu putință, să-și modifice atitudinea mentală pentru a putea integra conținuturile inconștientului. Un exemplu simplu va ilustra a doua idee.

Este vorba de o pacientă de circa 26 de ani, care acuză înclinția morbidă de a se arunca de la etaj sau sub roțile tramvaiului. Analiza scoate la iveală și o serie de tendințe homicide care au ca obiect persoane din anturajul imediat. Pacienta a fost internată într-o clinică psihiatrică, a urmat un tratament medicamentos dar nu s-a vindecat de ciudatele ei obsesii. Biografia pacientei ne oferă una din cheile nevrozei ei. Soțul ei a înșelat-o în repetate rânduri pentru ca, de fiecare dată, să-și ceară scuze în final, și să dorească împăcarea. Recent el a decis să plece de acasă motivând cumva, ambiguu, că are nevoie de timp pentru a se clarifica dacă își iubește sau nu soția. Pacienta află, însă, că la mijloc este o "nouă" legătură. Urmarea nu este greu de dedus: ea simte nevoia să se răzbune. Această înclinție agresivă o regăsim în simptomul homicid. Ceva, însă, o împiedică să-și ducă intenția până la capăt (în chip

preună cu acesta. Din principiu, medicul trebuie să se pună în pericol¹⁷. Înalta semnificație pe care a acordat-o Freud fenomenelor transferului mi-a apărut clar cu ocazia primei noastre întâlniri, în 1907. La un moment dat, după o discuție de mai multe ore, a intervenit o pauză. Brusc el m-a întrebat fără nici o ezitare: "Și ce credeți despre transfer?" I-am răspuns cu cea mai profundă convingere că transferul este alfa și omega metodei analitice. La care el mi-a răspuns: "Atunci ați înțeles esențialul". Marea importanță a transferului a produs adeseori greșeala de a crede că el este absolut necesar pentru vindecare. Chipurile, ar trebui să-1 pretindem cumva. Dar este cu neputință să pretinzi așa ceva, asemănător credinței. Credința nu are valoare decât dacă se naște de la sine. O credință obținută prin constrângere nu este decât o crispă. Acela care crede că trebuie să pretindă transferul uită că acest fenomen nu este decât unul din factorii terapeutici și că, în plus, cuvântul *transfer* nu este decât echiva-

imăginar, desigur). Este un detaliu biografic care o face să se simtă vinovată față de soț. De aici provine, evident, simptomul suicidal (agresivitatea întoarsă împotriva subiectului).

Pacienta conștientizează toate amănuntele conduitei ei nevrotice dar simptomele nu dispar. Analiza continuă și scoate la iveală o tendință agresivă generală, refulată, la tinăra femeie. O agresivitate "spontană" care se comportă în toate privințele ca și un instinct natural. Această agresivitate nu-și găsește o manieră corespunzătoare de descărcare și produce tulburările pe care le-am pomenit mai sus.

În acest punct, analiza capătă un caracter *didactic*. Ea explică pacientei care este rolul agresivității în structura generală a personalității ei. În plus, încearcă, împreună cu pacienta, să găsească modalitățile social acceptabile de descărcare (sublimare) a tendințelor agresive.

Desigur că acest lucru nu ar fi cu putință dacă psihiatristul ar împărtăși și el opinia generală eronată cum că femeia nu dispune de tendințe agresive sau că agresivitatea umană are numai un caracter reactiv: ea ar fi o replică dată unui prejudiciu. (N. Tr.)

lental semantic al cuvîntului *proiecție*, care desemnează un fenomen cu neputință de pretins¹⁸. Personal, eu sînt fericit de fiere care dată cînd transferul se produce în chip atenuat, sau atunci cînd rămîne practic imperceptibil. Pentru că atunci sîntem mai puțin responsabili de apariția lui, și putem apela la alți factori terapeutici. Dintre aceștia, facultățile pacientului de înțelegere și de judecată joacă un rol important ca și, de altfel, buna sa voință, autoritatea medicului, sugestia¹⁹, "bunele sfaturi"²⁰, înțelegerea, simpatia, încurajările, etc. Cazurile în care acești factori joacă un rol sînt, de bună seamă, cele mai puțin grave.

O analiză atentă a fenomenului transferului conduce la o imagine foarte complexă, prezentînd trăsături atît de marcate încît cedăm ușor tentației de a izola una ca esențială, și de a lansa ca explicație un: "În fond nu este decît..."! Mă gîndesc mai întîi la aspectul *erotic*, ba chiar sexual al fantasmelor de transfer. Existența acestui aspect este incontestabilă, dar el nu este întotdeauna singurul și nici cel mai esențial. *Voința de putere* (descrisă de Adler) este un alt aspect care coexistă cu sexualitatea, și este adeseori dificil să descoperi care din aceste două pulsuni este preponderentă.

Dar există și alte forme de concupiscentia instinctuală care se bazează pe "foame"*²¹, pe dorința de a avea; altele, dimpotrivă, se

* Pentru ca terapia analitică să se desfășoare în bune condiții sînt necesare mai multe lucruri. Mai întîi de toate, să nu avem de-a face cu o *investire narcisică a simptomelor nevrotice*. Apoi esie nevoie de dorința de vindecare a pacientului care nu se mai suportă în postura nevrotică. Setea de (auto)cunoaștere joacă și ea un rol important, mai ales atunci cînd nu avem la îndemînă un transfer intens. (Cîtorul interesat mai poate găsi și alte detalii privind acest subiect citind revista română de psihanaliză, OMEN, editată de AROPA.) (N. Tr.)

¹⁸ Vezi Cap. 2. n. 24. (N. Tr.)

¹⁹ La Freud, evoluția libidoului de-a lungul fazelor de dezvoltare împru-

bazează¹¹ pe negarea instinctuală a" oricărei mișcări de dorință. În așa fel încît viața pare fondată pe ailgoasă și autodistrugere*. Un anumit "*abaissment dil nrveau fnental*", adică o slăbiciune în orgâritearea ierarhică a teului,¹² este suficient pentru a pune în mișcare aceste tendințe și Aceste avidități de ordin instinctual. cauzînd astfel o disociere a personalității, adică o multiplicare a numărului de centre de gravitate ale personalității (în schizofrenie asistăm chiar la o fragmentare multiplă a personalității.) Aceste Componente dinamice trebuie considerate, după gradul lor de predominanță, ca- aparținînd la propriu sau nu personalității, ca vital decisive sau ca pure sindroame. Deși pulsuniile cele mai puternice tind indubitabil spre o activitate concretă și majoritatea timpului, o impun, totuși nu putem să le acordăm o semnificație exclusiv biologică, căci funcționarea lor concretă este supusă unor modificări extrem de importante din partea personalității. La o ființă al cărei temperament antrenează o orientare spirituală, activitatea pulsională îmbracă la rîndul ei un anumit caracter simbolic. Nu este vorba de simpla satisfacere a

mută diferite forme de satisfacere, pornind cu poziția orală și termînînd cu cea genitală. La nivelul oral. spunem că libidoul se sprijină pe instinctul alimentar, așa- încît am putea afirma că "*foamea*", privită ca instinct, nu este separată de litudp, de interesele libidinale. <N. Tr.)

Freud insistă, în a sa a doua dihotomie pulsională. asupra existenței a două categorii de pulsuni: cete care susțin viața (*cros*) și cele care distrug viața (*thanatos*). De aici ideea de* distrugere și autodistrugere văzute ca tendințe pulsionale de sine stătătoare. (N. Tr.)

Scăderea nivelului mental ("abaissment du niveau mental") este o limitare la Pierre Janet. și la teoria sa despre formarea simptomelor nevrotice. Jung încearcă, astfel, să evite din nou problema fundamentală (pentru psihanaliză) a refulării, care ti amintește, în chip neplăcut, de Freud (v. și Cap. 1, n. 4). În realitate nevrozele (cea mai mare parte din ele) nu pot fi explicate tară apelul la refulare, la inconștient și la destinul conținuturilor refulate, inconștiente. (N. Tr.)

unei pulsiuni; dimpotrivă, această activitate este legată de "semnificații" care o fac mai complexă. În cazul în care procesele instinctuale sînt prin natura lor pure sindroame, care nu pot pretinde la realizarea lor completă la fel ca și primele, atunci predomină caracterul simbolic al împlinirii. Fenomenologia erotică furnizează fără îndoială exemplele cele mai grăitoare de acest gen de complicații. Antichitatea tîrzie cunoștea deja faimoasa scară de patru: Chawwa (Eva), Elena (din Troia), Măria și Sofia. Această serie se găsește într-o manieră aluzivă în *Faust* de Goethe: unde o întîlnim mai întîi pe Marguerita, personificarea unei relații de ordin pur instinctual (Eva); apoi pe Elena, care este o figură a *animei*⁹; apoi pe Măria, ca personificare a relației celeste, adică religioasă și creștină; în fine, pe *Eternul Feminin* (Sofia) expresie care desemnează *Sapientia* alchimică. După cum o arată alegerea numelor, este vorba aici de patru grade ale erosului sexual, chiar și de patru nivele ale imaginii animei, deci de patru stadii ale cultivării erosului. Primul stadiu, cel al Evei (Chawwa), pămîntul, este numai biologic; femeia semnifică aici mama și nu reprezintă nimic altceva decît ceea ce trebuie să fie fecundat. Al doilea stadiu cuprinde un eros care mai are încă o predominanță sexuală, dar cu un caracter estetic și romantic, iar femeia posedă deja aici cîteva valori individuale. Al treilea stadiu ridică erosul la cea mai înaltă venerație și la devoțiunea religioasă, și astfel îl spiritualizează. Contrar stadiului Chawwa, aici avem de-a face cu o maternitate spirituală. În fine, al patrulea stadiu scoate la lumină un aspect care, în chip ne-

⁹ Așa cum este și cazul oricărui instinct în viața normală. Psihanaliza freudiană a visului ne-a arătat cum se poate deghiza libidoul sexual în visele omului obișnuit ca și în cele ale nevroticului. Această deghizare, care este opera *travaliului visului*, capătă de foarte multe ori un aspect simbolic. (N. Tr.)

așteptat, merge încă și mai departe decît ci A < ;*! treilea, care este totuși dificil de depășit: stadiul *Sapientia* V^o.w, oare, prin care putea depăși înțelepciunea ceea ce este mai sînt și mai pi: Numai prin acest adevăr care vrea adeseori ca un pic mai p¹* să însemne mai mult. Acest grad. reprezintă o spiritualiza Elenei, adică a erosului pur și simplu, fată de ce *Sapientia* i -te pusă într-un anumit paralelism cu Sw'amita din *Cîntareu* <.' *țărilor*.

În afara pulsiunilor diferite pe care nu le putem reduce, ta să forțăm, unele la altele, mai există și diferitele planuri pe care se pot exercita ele. Această stare de lucruri nefiind deloc simplă. nu este nimic surprinzător în aceea că transferul, aparținînd și el în mare parte leptomeloi; instinctive, este un proces sau o stare foarte dificil de interpretat și de judecat. Căci, așa cum instinctele și conținuturile lor imaginare specifice sînt parțial concrete și parțial simbolice (și deci inefective) - sau cînd una. cînd alta tot așa și proiecția lor prezintă un caracter paradoxal. Transferul este departe de a fi un fenomen univoc, și este întotdeauna imposibil să descoperim aprioric tot ceea ce reprezintă el. Aceasta este cu siguranță valabil și pentru conținutul său specific, *incestul*. Se știe că conținutul imaginar al unei pulsiuni poate fi interpretat fie într-o manieră reductivă, adică *semiotică*, ca o auto-reprezentare a acestei pulsiuni. fie într-o manieră *simbolică*, ca sens spiritual al instinctului biologic*. În primul caz procesul instinctual este considerat ca efectiv, în al doilea caz ca inefec-

Cele două maniere de interpretare conduc la diferențele specifice între tehnicile de interpretare onirică la Freud și la Jung. În timp ce Freud ar utiliza materialul oniric în sens *reductiv*. scoțînd la iveală componentele sexuale refulate ale individului. Jung ar privi *prospectiv*, convins că visul are o finalitate, urmărește un scop de atins, și indică astfel balizele de orientare. (N. Ir.)

În fața unui caz concret, adeseori este aproape cu neputință să spui ce este spiritual și ce este instinctual. Ambele sînt un amestec de nepătruns, o adevărată magmă născută din adîncurile haosului originar. Cînd dăm peste asemenea conținuturi, înțelegem imediat de ce echilibrul psihic al nevrotatului este tulburat și de ce, la schizofrenic, sistemul psihic se sfărîmă în bucăți . Aceste conținuturi exercită o fascinație care îl acaparează nu numai pe bolnav - aceasta este de la sine înțeles -, dar poate avea o acțiune inductoare asupra inconștientului primului martor interesat, adică asupra medicului. Bolnavul este strivit sub greutatea acestor conținuturi inconștiente și haotice, care există desigur pretutindeni, dar care s-au activat numai la el, condamnîndu-l la o solitudine interioară de neînțeles care este interpretată în mod eronat. Din nefericire, este foarte ușor, într-un asemenea caz, să sfîrșești printr-o judecată sumară sau să-l angajezi pe pacient pe o cale falsă, dacă nu ai o înțelegere intuitivă și privești totul din afară. Aceasta a fost, în schimb, atitudinea subiectului, și încă de multă vreme, încît oferă el însuși ocazia falsei interpretări. Mai întîi, i se pare că secretul s-ar afla la părinții săi. Dar cînd se desface această legătură și această proiecție, greutatea recade în întregime asupra medicului căruia i se impune următoarea întrebare: "Dar tu, tu ce faci cu transferul?"*

Din nou, diferențele specifice între manierele de a vedea, în privința etologiei nevrozei de astă dată, la Jung și la Freud. Jung aduce, aici, în discuție și problema schizofreniei. El sugerează că această afecțiune ar apărea pe fundalul confruntării psihicului individual cu elementele arhaice ale psihicului colectiv, cu arhetipurile. El pierde din vedere un fapt evident, și anume acela că în schizofrenie se remarcă, de cele mai multe ori, o predispoziție constituțională (innăscută) pentru această maladie. (N. Tr.)

*"Conținuturile inconștiente și haotice" de care vorbește Jung îmbracă rareori un caracter spiritual. Mai ales în cazul bolnavilor care nu suferă, cum

Asumîndu-și o înțelegere cordială a decăderii psihice a pacientului, medicul se expune la presiunea conținuturilor inconștiente, și la acțiunea lor inductivă. Cazul începe să-1 (pre)"ocupe". O dată în plus este ușor, ba chiar foarte ușor, să explici totul printr-un sentiment de simpatie sau de antipatie personală. Nu realizăm că aceasta înseamnă a explica *ignotum per ignotius* (necunoscutul prin ceea ce este și mai necunoscut). În realitate, aceste fenomene personale - admițînd că ele sînt destul de puternice pentru a putea fi determinante - sînt precis guvernate de conținuturi inconștiente activate. S-a creat o relație inconștientă, care capătă acum, în imaginația pacientului, toate formele și dimensiunile despre care literatura specializată ne oferă detalii abundente. Datorită faptului că pacientul îi aduce medicului un conținut activat al inconștientului său, un material inconștient corespunzător este constelat și la medic, printr-un efect de inducție care se naște întotdeauna mai mult sau mai puțin din proiecții. Prin aceasta, medicul și pacientul intră amîndoi într-o relație care se sprijină pe un dat comun inconștient .

Înțelegem fără greutate că nu este deloc ușor pentru medic să ia cunoștință de această posibilitate. El resimte o rezistență naturală în a admite că ar putea fi afectat în ceea ce are mai intim "de

s-ar crede, de prea multă sau prea puțină spiritualitate, ci acuză simptome care intră încă în sfera somaticului. Iar simptomele (isterice sau psihotice) nu sînt altceva decît substituții ale tendințelor instinctuale refulate. Există, însă, și cazuri, puține la număr, de manifestări de genul celor cunoscute de patologia nervoasă care intră în categoria problemelor de natură spirituală. Repetăm, însă: aceste cazuri sînt foarte puțin numeroase! (N. Tr.)

Jung oferă (și) aici o imagine mai degrabă idilică despre relația psihanalist-pacient. În realitate, lucrurile nu stau deloc așa. Jung încearcă, însă, așa cum am mai arătat, să evite limbajul freudian în scrierile sale. De aici, dificultățile serioase pe care le întîmpină, și sentimentul de vag, de imprecizie care transpiră din analizele sale. (N. Tr.)

primul bolnav venit". Iar cu cit medicul este mai inconștient într-o situație de acest gen, cu atât mai mult va fi tentat să adopte o atitudine apotropaică, adică de refuz : *persona medici*, înapoia căreia se retrage, constituie în acest sens - s-au mai degrabă pare să constituie - un instrument excelent. Rutina merge și ea minări mină cu această atitudine, maniera "de a ști dinainte" care face parte dintre accesoriile apreciate ale practicianului exersat și ale autorității infailibile¹. Dar avem de pierdut dacă ne lipsește fle-rul, pentru că contaminarea inconștientă oferă o posibilitate terapeutică importantă, care constă în transferul maladiei asupra celui care o tratează. De bună seamă că trebuie să presupunem aici că medicul este mai în măsură să aducă în conștiință conținuturile constelate, altminteri s-ar lăsa cu o captivitate dublă în aceeași stare de inconștiență. Marea dificultate constă în

O ""atitudine apotropaică" este, așa cum o arată și numele, o atitudine de apărare. Această atitudine este specifică organizării sociale primitive, dar este prezentă și azi în chip disimulat. În cazul nostru, medicul tură experiență psihologică, se apără inconștient de amenințările tulburărilor psihice îmbrăcând "haina" medicală, care include atât profesiunea medicală propriu-zisă, cât și "uneltele" , vocabularul și vestimentația medicală, desimile apotropaice apelează întotdeauna la simbolism și sînt activate prin imitație și simulare.(N. Fr.)

Cele mai bune exemple de atitudini de acest gen le găsim în viața noastră politică, ca și, în general, în tot ceea ce are de-a face cu puterea. Deși este evident că "reforma" de care se face atîta caz la noi este departe de a fi susținută în chip coerent, pragmatic, "expertii" care sînt abilitați să acționeze în acest spirit ne îndrăgă verzi și uscate despre profesionalismul lor, aducînd ca mărturie în acest sens. activitatea depusă într-un domeniu înrudit și, mai ales. pregătirea universitară și post-universitară. Este ca și cum un meteorolog ar încerca să-și escamoteze erorile prognozei afirmînd că el a absolvit facultatea de meteorologie, că a studiat la Universitatea cutare din străinătate, etc. Desigur că toate aceste "argumente" nu justifică greșelile comise în practică. (N. Tr.)

aceea că, adeseori, conținuturi care în mod normal ar trebui să rămînă latente sînt activate la medic. În realitate, el trebuie să este un ins destul de echilibrat pentru a mai avea nevoie de aceste poziții inconștiente, ca compensări ale situației conștiente. Cel puțin așa ar trebui să stea lucrurile. Că lucrurile stau într-adevăr așa și într-un sens mai elevat, rămîne de discutat, pentru că, probabil, medicul nu și-ar fi ales meseria de psihiatru și nu s-ar fi interesat în particular de tratamentul nevrozelor fără nici un motiv; or, este cu neputință să se fi dedicat acestor lucruri fără a avea ceva cunoștințe despre propriile sale procese inconștiente, în plus, acest interes pentru inconștient nil este exclusiv rezultatul unei alegeri libere, ci provine dintr-o dispoziție naturală care relevă din destin și i-a inspirat, inițial, gustul pentru profesiunea de psihiatru. Cu cit am văzut mai multe destine umane și le-am cercetat motivațiile secrete, cu atât mai mult am fost frapat de torța cu care acționează motivele inconștiente și de puținul spațiu lăsat libertății noastre, naturii și intenționalității opțiunilor noastre. Medicul știe, sau ar trebui să știe, că el nu și-a ales la întâmplare meseria sa. iar psihoterapeutul, mai ales, trebuie să fi înțeles că infecțiile psihice, chiar dacă crede că se va descurca cu ele, sînt în fond fenomene care întovărășesc în chip necesar munca sa, făcînd parte din destin și corespunzînd deci dispozițiilor naturale ale vieții sale. O asemenea viziune reprezintă totodată pentru el atitudinea justă vizavi de pacient. În asemenea situație el se simte implicat personal în problema pacientului, ceea ce crează baza cea mai favorabilă pentru tratament.

Transferul era deja cunoscut, sub numele de "raport", în psihoterapia veche, pre-analitică și, mai înapoi în timp, de către medicii romantici. El constituie fundamentul activității terapeutice după ce s-au disipat proiecțiile anterioare ale bolnavului. Dar s-a dovedit în cursul tratamentului că și judecata medicului

poate fi tulburată de proiecții, într-o măsură mai mică totuși, altfel terapia ar fi imposibilă. Deși avem tot" dreptul să așteptăm de ... medic ca el să cunoască cel puțin acțiunile inconștientului asupra propriei sale persoane și să le cerem tuturor celor care se pregătesc să exercite psihoterapia să se supună mai întâi unei "analize didactice", nu este mai puțin adevărat că chiar și cea mai bună formare în acest sens nu va reuși niciodată să furnizeze cunoașterea totalității inconștientului. Este exclus ca inconștientul să fie complet "vidat", pentru simplul motiv că forțele creatoare sînt în măsură întotdeauna să nască forme noi. Conștiința, oricît ar putea fi ea de vastă, este și rămîne micul cerc interior din cercul mai mare al inconștientului, insula înconjurată de ocean; și, ca și marea, inconștientul, de asemenea, naște neîncetat mulțimi de ființe vii mereu altele, așa încît nu putem spera să le cuprindem toată bogăția. Putem fi lămuriți de multă vreme despre importanța conținuturilor inconștiente, despre acțiunea și caracterele lor. fără să fi sondat vreodată profunzimea și posibilitățile lor, căci ele sînt susceptibile de variații infinite și nu pot fi dezamorsate. Singura manieră de a le atinge în practică constă în a încerca să furnizăm conștientului o atitudine care să-i permită inconștientului să coopereze în loc de a se opune.

Chiar și psihoterapeutul cel mai experimentat trebuie să descopere fără încetare că s-a creat o conexiune care îl privește, pornind de la un inconștient comun. Și chiar dacă își imaginează că posedă toate noțiunile și toate cunoștințele necesare asupra

* "Analiza didactică" nu diferă cu nimic de o analiză terapeutică. Este de remarcat faptul că Freud, care este practic "părintele" psihanalizei, nu a urmat niciodată o "psihanaliză didactică", adică una supervizată de un alt analist. Aie și motivul pentru care el a fost atacat în câteva rinduri de mai tînărul său ... ate Jung. (N. Tr.)

arhetipurilor constelate, el va fi obligat să recunoască, înal. că există multe alte lucruri despre care cunoașterea sa șed avea nici cea mai mică idee. Fiecare nou caz caie nea tratament aprofundat este întotdeauna un travaliu de pi jf așa încît amprente rutiniere se arată a fi o direcție fako l ce formele cele mai înalte ale psihoterapiei se constituie' activitate foarte exigentă, în care apar adeseori probleme . solicită numai inteligența și înțelegerea, ci îl revendică p< totalitatea sa'. Medicul va avea tendința să îi ceaia pac -■ acest angajament, dar el trebuie să fie conștient ca ace< ' gență, ca să aibă efect, este valabilă și în cazul lui.

Am notat mai sus că acele conținuturi care intră în ti ai fost mai întîi proiectate, în general vorbind, asupra păun* I altor membrii ai familiei*. Întrucît aceste conținuturi aproape niciodată lipsite de un aspect erotic sau chiai sc> i lîngă alți factori de care a fost vorba mai sus), ele pie7i caracter incestuos clar, și acest lucru l-a determinat pe Fi .*

"Arhetipurile" sînt, în psihologia lui Jung, conținuturile *inconștientului colectiv*. Ele constituie coordonatele pe care se dezvoltă psihicul indivizilor și oferă facultățile reprezentative și imagistice care se fac simțite în creați,^ umane, începînd cu mitologia și religia și terminînd cu reprezentările social;¹ politice. (N. Tr.)

* Ideea de *totalitate umană* îi este inspirată lui Jung, în acest context, de un dicton alchimic care spune cam așa: arta (alchimică) solicită omul total (integral). Ideea ar fi că, în procesul de integrare a personalității totale care, la Jung, înseamnă unirea conștientului cu inconștientul, individul nu se poate mîrgini la ajutorul inteligenței sau al culturii sale intelectuale. Aceste valori indiscutabile ale civilizației moderne nu au nici o relevanță atunci cînd ne confruntăm cu lumea stranie a arhetipurilor. (N. Tr.)

* Este vorba de proiecția conținuturilor arhetipale de genul *anima, animus, umbra*, etc, care contribuie la constelarea relațiilor noastre tipice cu părinții, cu persoanele de sex opus, etc. (N. Tr.)

și formuleze doctrina incestului*. Transferul exogam al acestor conținuturi asupra medicului nu schimbă nimic din situația creată. Medicul este inclus și el, prin proiecție, în această stranie atmosferă familială incestuoasă. De aici rezultă, în chip necesar, o intimitate ireală care îi atinge deopotrivă pe bolnav și pe medic, și care suscită de ambele părți rezistențe și îndoieli¹". Este absolut inutil să opui un refuz vehement acestor constatări făcute la început de Freud, căci este vorba aici de un fapt empiric constatabil și atât de general confirmat, încât numai ignoranții i-ar

Problema incestului, la Freud, derivă din descoperirea *complexului oedipian*, considerat a fi nucleul nevrozei umane. UI se traduce în formula: atracția erotică a copilului față de părintele de sex opus, sau față de un substitut al părintelui natural. Individul luptă împotriva tendințelor erotice incestuoase prin refulare: pe acest fond de conflict intrapsihic se nasc simptomele nevrotice care intră în sfera de interes a psihanalizei. (>. Tr.)

O asemenea intimitate poate apărea chiar și în vis. Cineva visează, de pildă, că este foarte bun prieten cu însuși Freud, și că acesta din urmă îi face o vizită amicală, făgăduindu-i, plin de amabilitate, să îi acorde câteva ședințe de psihanaliză. Visătorul este extrem de încântat pentru că a fi psihanalizat de Freud este, fără îndoială, o șansă pe care au avut-o puțini muritori.

Întrebat ce-i sugerează acest vis, visătorul răspunde că nu înțelege nimic din el, că este un vis absurd, ceva ce nici nu poate fi interpretat! În realitate, visătorul este extrem de familiarizat cu psihanaliza, și mai ales cu psihanaliza freudiană. Dar el susține sus și tare că *visul lui nu are nici un sens*, contrar opiniei emise de "părintele psihanalizei" cum că *toate visele au sens și pot fi interpretate*.

Această contradicție oferă și cheia visului. El disimulează, înapoia sentimentelor de stimă și prețuire care apar în chip manifest, o ostilitate marcată, aproape imposibil de depistat, căci ea se exprimă, în mod aluziv, sub forma unei critici de factură intelectuală (*visele nu au sens*). Izvorul acestei ostilități se află în copilăria pacientului și este legat de relația sa cu mama sa naturală. Aversiunea s-a deplasat apoi asupra imaginii lui Freud, care, formal, îi amintește visătorului de propria sa mamă! Este ceea ce psihanaliza numește *transfer negativ*. (N. Tr.)

mai putea ridica obiecții. Totuși, interpretarea acestui fapt rămâne, în virtutea problematicei sale, subiectul numeroaselor controverse. Oare, să fie vorba într-adevăr de un instinct incestuos sau de o variantă patologică? Sau poate că incestul este vreunul din "aranjamentele" (Adler) voinței de putere? Să fie oare vorba de o regresie la libidoului normal?" la stadii infantile de teanui unei sarcini vitale resimțite ca imposibilă²; sau mai degrabă imaginația incestuoasă este numai simbolică și se datorează rstutivării arhetipului incestului care joacă un rol atât de important în istoria spiritului?

În sprijinul tuturor acestor interpretări, atât de fund; mental diferite, se pot aduce argumente relativ satisfăcătoare. Conceptul care provoacă, fără doar și poate, cel mai mare scandal este cea după care incestul ar fi un instinct autentic. Dar dacă considerăm existența cvasi-universală a tabuului incestului, ne este pe-mis .să observăm că, în general, ceea ce nu este nici dorit și nici vrut nu este necesar să fie interzis. După părerea mea, fiecare din aceste concepții dețin o parte de adevăr, în măsura în care cazurile concrete prezintă ca să spunem așa toate nuanțele corespunzătoare, dar în grade de intensitate variabilă. Uneori prevalează unul din aceste aspecte, alteori un altul. Nu aş vrea să afirm nicidecum că cele scrise de mine până acum nu ar putea fi com-

În nici un caz nu putem vorbi de un "instinct incestuos". Problema este mult mai simplă: *avem de-a face cu o tendință erotică îndreptată spre mamă pentru că, la urma urmei, mama este prima persoană de sex opus care se află în preajma copilului*. Acest aspect îi scapă lui Jung, așa cum i-a scăpat și lui Freud și psihanalizatorilor din școala sa. (N. Tr.)

¹ După cum am văzut deja, "arhetipul incestului" nu trebuie interpretat pe planul vieții sexuale. El are o dimensiune spirituală pentru că se referă la fenomenul de unire a contrariilor care este scopul final al misticii studiate de Juim. (N. Tr.)

pietate cu alte puncte de vedere. Totuși, în practică, este de cea mai mare importanță modul cum înțelegem acest aspect incestuos. Explicația va varia în funcție de natura cazului, de stadiul tratamentului, de posibilitățile de înțelegere și de maturitatea judecății pacientului.

Existența acestui aspect incestuos nu ridică numai o dificultate intelectuală, ea semnifică mai ales că situația terapeutică se complică pe plan afectiv. La urma urmei, în acest aspect incestuos se ascund sentimentele cele mai secrete, cele mai penibile, cele mai intense, cele mai tandre, cele mai pudice, cele mai angoasante, cele mai bizare, cele mai imorale, ca și cele mai sacre, cele care formează indescritibila și inexprimabila plenitudine a raporturilor umane și le conferă o forță constrângătoare. Ele se înalță, invizibile, ca niște tentacule de caracatiță, în jurul părinților și copiilor, iar, în transfer, în jurul medicului și pacientului. Această forță constrângătoare se traduce prin caracterul ireversibil și obstinat al simptomului nevrotic și prin maniera lui disperată de a se crampona de lumea infantilă sau de medic. Termenul "posedare" caracterizează ca nimeni altul această stare.

Acest efect considerabil al conținuturilor inconștiente ne îngăduie să ne pronunțăm în privința energiei pe care o conțin ele și în cea a importanței acțiunii lor. Deși toate posedă, atunci când sînt activate (adică atunci când devin observabile), o energie ca să spunem așa specifică, care le permite să se manifeste în chip universal (de pildă tema incestului), această energie, în circumstanțe normale, nu este suficientă pentru a determina apariția în conștiință a conținutului inconștient. Această apariție necesită o anumită condiție din partea conștientului. Acesta trebuie să prezinte o lipsă, sub forma unei pierderi de energie.

Energia pierdută aici va spori în inconștient valoarea psihică a unor conținuturi de compensare. "Scăderea nivelului mental", pierderea energiei conștientului este un fenomen care se manifestă în modul cel mai vizibil în "pierderea sufletului" primitivilor; aceștia dispun, de altfel, de interesante metode psihoterapeutice pentru a reintra în posesia sufletului pierdut. Intrucît nu este aici locul să descriem mai îndeaproape acest fenomen, aluzia noastră este suficientă²⁴. Omul civilizat prezintă manifestări analoage. Și lui i se întâmplă, de asemenea, să-și piardă brusc antrenul și inițiativa, fără a găsi explicația acestui fenomen¹. Descoperirea adevăratei cauze este adeseori un lucru dificil și conduce întotdeauna la o discuție destul de spinoasă privitoare la culisele psihice. Activitatea vitală poate fi în așa măsură paralizată de tot felul de omisiuni, de datorii neglijate, de interese care fluctuează continuu, de încăpățînări deliberate, etc, încît anumite cantități de energie care nu-și mai găsesc utilizarea în conștient se scurg în inconștient* unde activează anumite conținuturi (compensatoare). În așa fel încît, acestea din urmă încep să exercite o acțiune de constrîngere asupra conștientului

* Vezi și nota J, p.107. (N. Tr.)

La omul modern acest fenomen de pierdere a interesului libidinal pentru o activitate anume are alte explicații. El se raportează la *principiul plăcerii*, în accepțiunea sa freudiană, care controlează funcționarea aparatului mental. La primitiv, *pericolele sufletului* sînt legate de reprezentări anxioase induse, în mare parte, pe calea informației culturale. (N. tr.)

* Un termen mai potrivit pentru acest fenomen este cel de "stază libidinală", care face parte din vocabularul psihanalizei freudiene. Este vorba de o acumulare de libido rămas flotant în urma retragerii unei investiții obiectale. Acumularea libidinală presupune regresia la stadii de dezvoltare și obiecte anterioare (ceea ce Jung desemnează generic ca "scurgere în inconștient"). (N. Tr.)

(de unde coincidența frecventă dintre o nevroză obsesională și o atitudine de extremă neglijare a unor obligații).

Avem aici numai una din manierele în care se poate produce o pierdere de energie. Cealaltă nu provine dintr-o funcționare necorespunzătoare a conștiinței, ci dintr-o activare *spontană* a conținuturilor inconștientului care antrenează, printr-un efect secundar, o suferință a conștiinței. Există în viața noastră momente în care se întoarce pagina. Atunci își fac apariția interese și gusturi noi. care nu au fost niciodată cultivate în prealabil; sau se pregătește o transformare a personalității (ceea ce s-a numit o schimbare de caracter). în perioada de incubare a schimbărilor de acest gen, observăm adeseori o pierdere de energie la nivel conștient: noua evoluție a sustras conștiinței energie de care avea nevoie. Această scădere de energie apare cel mai clar în perioada care precede apariția unei psihoze, ca și în calmul și vidul dinaintea unor noi creații”.

Forța considerabilă a conținuturilor inconștiente este, așadar, semnul unei slăbiciuni corelative la conștient și la funcțiile sale. Într-o oarecare măsură, conștiința este amenințată cu prăbușirea. O asemenea primejdie constituie pentru omul primitiv una din întâmplările ”magice” cele mai de temut. Prin urmare, este de înțeles de ce această secretă angoasă se înlănțește. de asemenea,

Neglijarea unor obligații nu produce niciodată o nevroză obsesională. Pentru ca asemenea neglijențe să se transforme în obsesii este nevoie ca ele să devină obiectul deplasării unui conflict nevrotic care nu se poate lichida într-o manieră directă, nedisimulată. O obsesie larg răspândită, în acest sens, este ideea că nu am înțeles locuința atunci când am plecat de acasă. Ea este însoțită de constrângerea anxioasă de a ne întoarce și de a verifica dacă am făcut-o sau nu. Nu se poate pune problema, aici, de o neglijență, ci de o *condiție de verificare* care își are izvorul, de obicei, în structura specifică a personalității individului. (N. tr)

și la omul civilizat. în cazurile grave, este vorba de teama secretă de boală mentală, iar în cele mai puțin grave - de teama de inconștient, pe care o trădează chiar și omul normal, prin rezistența sa față de punctele de vedere psihologice. Această rezistență devine de-a dreptul grotescă atunci când ea respinge orice tentativă de explicare psihologică aplicată problemelor care privesc arta, filozofia și religia, ca și cum acestea ar fi domenii în care nu are ce căuta sufletul omului sau în care el nu ar trebui să se amestece*. Medicul cunoaște bine, grație observațiilor clinice, aceste zone fortificate: ele amintesc de pozițiile insulare de pe care se apără nevropații de atacurile lăcomiei (*”happy neurosis island”*, după expresia unuia din bolnavii mei pentru a caracteriza starea sa conștientă). Dar medicul știe perfect că bolnavul are nevoie de o insulă și că, fără ea, ar fi pierdută Ea este pentru conștiința sa un refugiu și un ultim azil împotriva constrângerii amenințătoare a inconștientului. Același lucru este valabil și în privința cercurilor tabu ale ființei normale care nu trebuie să fie atinse de psihologie. Dar, întrucât nu s-a

* Ceea ce i se impută psihanalizei atunci când se amestecă în probleme de genul celor semnalate de Jung este reducționismul dogmatic. Irită, de pildă, faptul de a reduce misterul creației artistice la interese de ordin sexual (cum este cazul în școala lui Freud). Pe de altă parte, rezistența față de punctele de vedere ale psihologiei își are originea în *misoneismul* cultural, fenomen care se înregistrează, fără îndoială, și la omul modern. (N. Tr.)

+ Nevroza este, într-adevăr, o ”insulă fortificată” care îi oferă insului, sau mai precis inconștientului său, soluții de compromis. Afecțiunea nevrotică este, altfel spus, singura soluție pe care a găsit-o natura pentru a realiza o relativă integrare a pulsionilor inacceptabile din punct de vedere cultural. în măsura în care civilizația modernă se bazează pe refularea pulsionilor sexuale și agresive, așa cum a arătat cu justete psihanaliza, nu trebuie să ne mire că lucrurile stau astfel. Și nu ne miră dacă ne întrebăm, fie și numai retoric: oare, care este destinul agresivității în societățile cu adevărat democratice moderne, caracterizate prin suprapopulare și anti-rasism?! (N. Tr.)

cîștigat niciodată un război cu o tactică pur defensivă, este necesar, dacă vrem să ieșim din starea de război, să angajăm nego-
 < ieri cu vrăjmașul, pentru a ști la urma urmelor care sînt condițiile sale. Aceasta este și intenția medicului care își oferă medierea. El nu aspiră nicicum să deranjeze idila insulară, un pic cam fragilă, și nici pereții protectori. Dimpotrivă, mai întîi el trebuie să găsească pe undeva un punct fix pe care să se poată sprijini, pentru că ar fi extrem de dificil să încerce mai întîi să-și pescuiască pacientul din haos. E! știe că insula este mult prea strimțată, că existența este mult prea săracă și, colac peste pupăză, bîntuită de tot soiul de nenorociri imaginare, căci prea multă viață a fost abandonată în afară, iar aceasta a trezit din somnul său un monstru terifiant. El mai știe și că fiara aparent periculoasă se află într-un raport secret de compensare cu insula și că va fi capabilă să-i ofere tot ceea ce îi lipsește.

Dar transferul modifică figura psihică a medicului, și aceasta fără ca el însuși să-și dea seama de la început: el este afectat și, întocmai ca și pacientul, se zbate din greu să se diferențieze de ceea ce îl ține captiv*. Prin urmare, vedem născundu-se, din ambele părți, o confruntare directă cu tenebrele în care rezidă elementul demonic. Această încrucișare paradoxală de elemente pozitive și negative, de încredere și teamă, de speranță și deznadejde, de atracție și rezistență, caracterizează relația la începuturile ei. Este starea de *miKoq KCU cpiXia* (ură și iubire) a

LLie de la sine înțeles că toate aceste dificultăți considerabile care se nasc în procesul terapeutic sînt valabile numai în terapia psihanalitică. Psihiatrul nu se poate teme de așa ceva, mai precis psihiatrul de cabinet polyclinic, pentru că tratamentul său se rezuma la stabilirea rapidă a unui diagnostic și la completarea unui rețetar care se vrea infailibil. Psihologii - nici .tît. "Tratamentele " lor se mărginesc la simple sugestii, la persuasiune, la jfaturile bune". Asemenea practici nu au nici o relevanță în cazurile complexe descrise de Jung (N. Tr.)

elementelor, pe care alchimiștii au comparat-o cu haosul oiginar al universului. Inconștientul activat apare ca un amestec de contrarii dezlănțuite, antrenînd ca exigență sarcina de a le ■■ecucilia, ceea ce va naște, spun alchimiștii, marele remediu inivcrsal, *medicina catholica*.

Trebuie să subliniem că adeseori în alchimie obscură! rra inițial numit *nigredo* și că el însuși era produsul unei operații anterioare, așa încît el nu constituia pur și simplu pune "J de plecare"²⁶. Echivalentul psihic al *nigredo*-ului este, de asemea, rezultatul conversației preliminare, în cursul căreia, la u., -ncment dat, care este adeseori așteptat multă vreme, este at» ?s în conștientul și se stabilește o identitate²⁷ inconștientă între 1 o'miv și medic . Este posibil ca acest moment să fie perceput și înregistrat conștient, dar adeseori se mlrnpki ca totul să se petreacă în afara conștiinței și ca legătura care s-a creat să nu fie rec JISCScută decît mai tîrziu, și indirect, după efectele sale. Se înt'rnpui să apară și vise în acel moment, semnalînd că transferul s-a produs. De exemplu, un vis declară că a luat foc în beci, că un ho; \$-a furișat în casă, sau că tatăl a murit; poate fi vorba, de asemenea, de o situație oarecare erotică, mai mult sau mai puțin

* Pentru alchimiști *nigredo* poate fi înțeles ca *materia prima*, adică substanța care trebuie să fie transformată în aur, dar și ca *fază* a transformării, sau, cum am spune în psihanaliză, "stadiu". *Nigredo* evocă plastic starea de haos primordial, în care elementele chimice se află, ca să spunem așa, în largul lor, în amestec, adică în armonia lor naturală, primitivă. Psihologic vorbind, *nigredo* este echivalent cu starea de doliu, de melancolie, de tristețe, pentru că regresînd la stadiul naturii sale originare personalitatea individului a suferit concomitent și o mare pierdere Ea a trebuit să abandoneze toate valorile morale, sociale, spirituale, era, pe care le-a îmbrățișat pînă la un moment dat, pentru a realiza o nouă sinteză, axată pe o altă ordine mentală, mult mai conformă cu natura. (N. Tr.)

echivocă²⁸. Momentul în care are loc un vis de acest gen marchează debutul unei cronologii stranie care se poate întinde pe perioade de luni sau de ani. Aș vrea să dau un exemplu concret de acest gen, pe care l-am observat adeseori.

În cursul tratamentului unei femei în vîrstă de circa 60 de ani, am fost frapat de următorul pasaj dintr-un vis datînd din 21 octombrie 1938: *Un bebeluș superb, o fetiță de 6 luni, se joacă în bucătărie pe lîngă bunicii ei și pe Ungă mine, mama ei. Bunicii stau în picioare în sîngd camerei, iar micuța - pe masa rectangulară din mijlocul bucătăriei. Eu stau în fața mesei și mă joc cu copilul. Bătrîna spune că nu-i vine să creadă că o cunoaștem pe micuța de numai 6 luni. Răspund că nu ar trebui să o surprindă acest lucru, pentru că am cunoscut-o și iubit-o pe fetiță de multă vreme.*

Este cît se poate de evident că nu avem de-a face aici cu un copil ca oricare altul, ci cu unul divin. Faptul că nu se pune problema tatălui face parte dintr-o asemenea imagine²⁹. Bucătăria ca loc de acțiune desemnează inconștientul. Masa rectangulară este cuaternitatea, care-i servește de obicei ca bază acestui copil excepțional³⁰. Acesta este, de fapt, un simbol al Sinelui care se exprimă simbolic prin cuaternitate. Șinele ca atare este atemporal și preexistent oricărei nașteri³¹. Dacă visătoarea este foarte influențată de India, și cunoaște bine Upanișadele, ea ignoră în schimb simbolismul medieval și creștin care prevelează aici. Vîrsta precisă a copilului m-a determinat să o rog pe această persoană să caute în notele sale ce s-a produs cu șase luni mai devreme pe planul inconștient. La data de 20 aprilie 1938, ea a găsit următorul vis:

Privesc, în tovărășia altor femei, un pătrat de stofă cu figuri simbolice. Îndată după aceea, mă aflu împreună cu alte femei v.n. fața unui copac minunat. El a crescut în chip magnific și inițial

am impresia că este o specie de conifere. Apoi cuget, sau visez, că este un "copac cu maimuțe" (araucaria), ale cărui ramuri cresc drept spre cer ca niște luminări (confuzie cu cactusu' can~delabru). În acest copac este încastrat un pom de Crăci .!/?., în așa fel încît mai întîi nu se distinge decît un singur copac și nu doi.

Trezindu-se, visătoarea a scris de îndată visul, și pentru că în timp ce scria și-a reprezentat în fața ochilor arborele minunat, a avut brusc o viziune cu un copil strălucitor, încă mic, îniiim ia poalele copacului (tema nașterii pornind de la copac). Pun urmare, noul ei vis este conform primului. El descrie trenai nașterea copilului divin (strălucitor)*.

Dar, oare, ce se va fi produs cu nouă luni mai înainte de

* Tema visului (viselor) comentat de Jung poate fi cu totul alta, mult mîn lumească, mai pînîntescă. "Copilul" poate fi o aluzie la însuși Jung, pentru că în limba germană se spune *jung* atunci cînd vrei să zici "tînăr", pîn urmare copilul (care este *tînăr*) îl simbolizează pe Jung. Că acest copil auct asociat cu arborele miraculos, pentru că el stă la poalele copacului, este P>n"; î. - doială o aluzie prea puțin măgulitoare la personalitatea lui Jung. Și iată de ce.

Copacul care crește spre cer este un simbol al ambițiilor virile ale femeii care, chiar dacă are vîrsta de 60 de ani și a citit Upanișadele, nu este mai puțin marcată de inconștientul ei, sau mai precis de obsesiile ei din sfera *protestului viril*. (Copacul însuși este un simbol falie așa cum o dovedesc multe ilustrații care provin din lucrările alchimice.) Copilul mititel care stă la poalele falnicului arbore, scoate în evidență, prin comparație, cît de mărunț este "strălucirea" lui Jung în raport cu exigențele femeii, care, fără îndoială, în viața de zi cu zi, se arată foarte îndatoritoare față de Jung, pe care îl consideră un geniu al psihologiei abisale. Atunci cînd o femeie vrea să-și disimuleze *complexul de inferioritate* față de bărbați, le crează acestora impresia că ei nu se ridică la nivelul așteptărilor ei. Visătoarea noastră nu procedează altfel, numai că deplasează totul în domeniul onric, pe planul visului. De altfel, în visul nostru, nu este întîmplător că visătoarea se află în tovărășia altor femei. Ea este, probabil, (și) o feministă înfocată care găsește că bărbații de azi nu sînt bărbați cît (cum) ar trebui... (N. Tr.)

această dată de 20 aprilie 1938? De pe 19 și pînă pe 20 iunie 1937, visătoarea pictase un tablou reprezentînd la sînga o grămadă de pietre prețioase de culoare, șlefuite, deasupra cărora se ară*: un șarpe de argint, înaripat și încoronat. În mijlocul tabloului se afla o figură de femeie goală; pornind din zona ei genitală se iveau același șarpe care atîngea nivelul inimii unde naștea o stea de aur cu cinci colțuri și cinci culori scînteietoare. Din dreapta cobora o pasăre strălucitoare care purta în cioc o mică rămurică. Pe rămurică existau cinci flori aranjate într-un quaternio, una galbenă, una albastră, una roșie și una verde, dar a cincea era strălucitoare - deci o evidentă structură de mandala¹². Șarpele îl reprezintă pe kundalini care se ridică șuierînd, ceea ce, în yoga corespunzătoare desemnează momentul în care debutează acest proces care se termină cu *deificarea în Șinele divin*" (syzygia Shiva-Shakti). Acesia est tocmai momentul nașterii simbolice, ilustrată în acest tablou nu numai sub o formă tantrică, ci și sub cea creștină a păsării, în măsura în care există o contaminare între alegoria nașterii și porumbelul lui Noe, cel care purta ramura de măsline.

Acest caz, și mai ales imaginea din urmă, constituie un exemplu tipic de simboluri care acompaniază stabilirea transferului. Semnificația clasică a reconcilierii atașată porumbelului lui Noe, care este un *incarnatio Dei*, unirea lui Dumnezeu cu materia care are ca scop nașterea mediatorului, drumul pe care urcă șarpele și care s-a numit *sushumna*, linia mediană între cea a soarelui și a lunii³⁴, toate acestea reprezintă primul grad și anticiparea unui program care rămîne de realizat, care culminează la rîndul său în unirea contrariilor. Or, aceasta este analoagă cu *nunta regală* a alchimiștilor. Fenomenele precursoroase au sensul unei confruntări sau a unei ciocniri brutale între diferite contrarii, încît s-au numit pe bună dreptate cu numele de *haos* și *ne-*

greală. Aceasta din urmă poate surveni, așa cum s-a spus mai sus, încă de la începutul tratamentului, dar este posibil să necesite mai întîi și o perioadă mai lungă de discuții, ca și o fază de "apropiere". Acest lucru este adevărat mai ales în cazul în care pacientul prezintă rezistențe violente întovărășite de angoasă³⁵ față de conținuturile activate ale inconștientului. Asemenea rezistențe își au rațiunea lor de a fi și o profundă legitimitate, de aceea nu trebuie pentru nimic în lume să încercăm să le busculăm prin persuasiune sau prin orice altă metodă de convingere. Nici nu trebuie să le dăm înuăm importanța, să le devalorizăm sau să le ridiculizăm; dimpotrivă, ele trebuie luate în serios ca niște mecanisme de apărare de o importanță vitală împotriva conținuturilor extrem de puternice [ale inconștientului] pe care cu greu le putem controla. În genenl vorbind, am putea stabili ca regulă că *slăbiciunea punctului i i vedere conștient este proporțională cu forța rezistenței*. Acolo unde există rezistențe puternice trebuie așadar să fim atenți la raportul conștient cu pacientul și, eventual, să fortificăm punctul său de vedere conștient în așa fel încît să se acuze el însuși de inconsecvență, mai tîrziu,

* *Haosul* este doar aparent locul confruntării contrariilor. De fapt, el indică o "ordine", alta decît cea stabilită de lumea civilizată și numită *cosmos* (în care "ceea ce se aseamănă se adună", iar contrariile se resping). În realitate, în *haos* sînt strînse laolaltă, și fără tensiune conflictuală, toate contrariile. O confirmare a acestei idei o găsim și la chinezi, în "Cartea Schimbărilor" (*I Jing*), unde citim la hexagrama nr. 3, "Dificultatea inițială", că unirea contrariilor (în speță. Cerul și Pămîntul, principiile yin-yang, etc.) produce o stare haotică din care nu lipsește, însă, ordinea.

Despre *negreală* (*nigredo*) vezi și nota *, p.123. (N. Tr.)¹ Jung este de părere că rezistențele pe care le arată pacientul față de inconștient sînt motivate de nivelul scăzut al dotării sale intelectuale. În fond, ne împotrivim la ceva ce nu înțelegem. În acest sens, intră în sarcina analistului să umple iacunele intelectuale ale pacientului său. (N. Tr.)

atunci cînd situația va lua un alt curs. Trebuie să facem așa pentru că nu putem ști niciodată dinainte dacă conștientul fragil al bolnavului este capabil să suporte asaltul inconștientului. Mai mult chiar: trebuie să continuăm să fortificăm punctul de vedere conștient (agentul refulării după Freud) pînă cînd, în chip spontan, bolnavul va fi în stare să permită el însuși inconștientului să iasă la lumină¹. Dacă din întîmplare avem de-a face cu o *psihoză latentă*⁶, care nu poate fi depistată din capul locului, putem evita erupția devastatoare a inconștientului sau o putem para la timp, grație acestei modalități prudente de a proceda. În orice caz, medicul rămîne cu conștiința curată, în asemenea situații, pentru că a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a evita deznodămîntul fatal³⁷. Nu este inutil să adăugăm că o atare consolidare a punctului de vedere conștient posedă în sine deja o mare valoare terapeutică și este adeseori suficientă pentru a obține rezultate satisfăcătoare. Ar fi o prejudecată eronată aceea de a crede că analiza inconștientului ar fi *panaceul* și că, prin urmare, trebuie întreprinsă în toate circumstanțele. Analiza inconștientului se aseamănă cu o intervenție chirurgicală și nu tre-

"Agentul refulării" este *eul* individului instrumentat de *supraeu*. Refularea, la Freud, împrumută întotdeauna o dimensiune morală. Jung nu se referă la o confruntare morală cu inconștientul pentru că are în vedere mai ales inconștientul arhetipal, arhetipul. Prin urmare, problema se deplasează, la el, pe planul dotării intelectuale a subiectului (pacientului). De aici nevoia de a fortifica poziția intelectuală a celui care se confruntă cu inconștientul. (N. Tr.)

¹ Jung folosește aici termenul de "refulat" provocînd astfel o confuzie între *inconștientul colectiv*, care nu este niciodată refulat, și *inconștientul personal* care este echivalent cu "refulatul", la Freud. El pendulează astfel între problema asimilării *inconștientului personal*, care ar fi sarcina psihanalistului J. eudian, și sarcina integrării *inconștientului colectiv*, care s-ar bucura de în-eresul jungghienilor. (N. Tr.)

buie să recurgem la bisturiu decît dacă eșuează toate celelalte mijloace*. Atunci cînd inconștientul nu se impune⁺, este mai bine să-1 lăsăm în pace. De aceea cititorul ar trebui să se convingă că explicațiile mele privitoare la transfer nu sînt nicidecum expuse rutinei cotidiene a psihoterapeutului, ci mai degrabă unei descrieri a fenomenelor care se produc în cazul unei rupturi (care poate fi evitată) a obstrucției normale a conștientului față de inconștient.

Cazurile în care se pune cu cea mai mare acuitate problema arhetipală a transferului nu sînt întotdeauna ceea ce numim "cazuri serioase", adică maladii grave. Fără îndoială că există și așa ceva, dar pot exista de asemenea și nevroze "ușoare" sau pur și simplu oameni care au dificultăți psihice cărora ne-ar fi dificil să le punem un diagnostic. Este remarcabil că tocmai aceste persoane pun medicului problemele cele mai dificile, de care ele suferă din plin, fără a prezenta totuși o simptomatologie nevrotică care să ne permită să le catalogăm ca boli*. Nu le

* Analiza inconștientului nu este o practică facilă, care să poată fi încheiată cu succes după numai cîteva zile sau săptămîni. Ea necesită un timp îndelungat, care se întinde adeseori pe o perioadă de mai mulți ani, pentru că procesul de asimilare implică transformări structurale ale mentalităților conștiente, iar aceste restructurări nu se activează peste noapte. (N. Tr.)

⁺ Inconștientul este prezent tot timpul în viața noastră în stare de veghe sau în somn. Jung ar trebui să se refere aici, din nou, la *inconștientul colectiv*, care nu este prezent neapărat, zi de zi, în viața noastră curentă. (N. Tr.)

* Bolile despre care pomenește mereu Jung nu sînt "boli" în sensul obișnuit, medical, al cuvîntului. Nici nevrozele și nici psihozele, atunci cînd nu depistăm deteriorări organice care s-ar face vinovate de apariția acestor afecțiuni, nu pot fi numite pur și simplu "boli". De aceea, diagnosticul pus unor asemenea afecțiuni nu reprezintă nimic mai mult decît o încercare, de cele mai multe ori eșuată, de a le cataloga cumva, de a le sistematiza. În orice caz, pacientul nu are nimic de cîștigat de pe urma aplicării unor asemenea procedee. (N. Tr.)

putem desemna decât ca o suferință acută,, o *passio* a sufletului, un *morbus animi* (o maladie a spiritului).

Relației de încredere care s-a stabilit între bolnav și medic, la nivelul conștient, i se opune conținutul inconștient constelat, ale cărui proiecții crează o atmosferă de iluzie care dă naștere unor neînțelegeri, sau care, dimpotrivă, produc o armonie incredibilă, acest din urmă caz fiind încă și mai neliniștitor decât primul*. Dacă este să punem răul în față, primul caz ar putea interzice pur și simplu tratamentul, în timp ce al doilea obligă la mai mari eforturi pentru a descoperi punctele de diferențiere. În ambele cazuri constelarea inconștientului se arată a fi un factor neliniștitor. Situația devine confuză, ceea ce corespunde întocmai naturii conținutului inconștient: el este sumbru și negru - *nigrwn nigrius nigro* (negru mai negru decât negrul)³⁶ - așa cum spuneau pertinent alchimistii, și în plus, ea este încărcată cu tensiuni primejdioase între polii opuși, cu toată *inimiciția elementorum* (ostilitatea elementelor între ele). Ne găsim astfel într-un haos impenetrabil, acest termen fiind unul din sinonimele enigmatice *prima materia*. Aceasta are ca echivalent natura conținutului inconștient, cu deosebirea că el nu se manifestă într-o substanță chimică, cum este cazul în alchimie, ci în interiorul ființei umane. De altminteri este evident că, chiar și la unii alchimisti, *prima materia* este extrasă din om, așa cum am arătat

Mult mai simplu explicat, și mai adecvat: relația care se stabilește între pacient și psihanalist are un caracter *ambivale*³⁷. În fond, ea respectă structura oricărui tip de relație interumană: armonia adusă la extremă se transformă în conflict și viceversa. (N. Tr.)

Prima materia este substanța care se transformă și totodată substanța transformantă (care transformă), ea este substanța Pietrei filozofale (*lapis philosophorum*); dacă este echivalată cu haosul elementelor atunci putem deduce că "substanța" *pietrei* este tocmai caracterul ei monolit, unitar (v. și nota *, p. 123). (N. Tr.)

în *Psihologie și alchimie*³⁹. Această prima materie sau Piatră filozofală căutată secole de-a rândul și niciodată găsită, trebuie să fie descoperită în ființa umană, după cum au intuit chiar și unii dintre ei⁴⁰. Totuși acest conținut nu poate fi decelat :i integrat direct: acest lucru nu se poate face decât prin ocolul proiecției. În genere, inconștientul se manifestă mai întâi în proiecție; acolo unde se pare că a erupt într-o manieră imediată, ca în viziuni, vise, iluminări, psihoze, etc, putem dovedi mereu că au existat mai întâi condiții psihice în care proiecția apăsătoare cu evidență⁴¹. Un exemplu clasic este, la Pavel, persecuția față de atică a creștinilor care a precedat apariția lui Christos.

Conținutul labil, înșelător, seînteietor, de care este f« >ss;lat pacientul ca de un demon, apare între medic și el, ca un al ctriict partener care continuă să-și facă jocul, când infernal, emu innocent, ca cel al unui spiriduș. Tocmai de aceea l-au persomficia; alchimistii ca Hermes sau Mercur, zeul revelației, concomitent șmecher, înțelept și mincinos, și se lamentează că au fost păcăliți de el, deși îi dau numele cele mai nobile, care îl plasează chiar în vecinătatea divinității⁴¹. Și cu toate astea ei rămîneau, lucra de consemnat, niște buni creștini a căror sinceritate nu putea fi pusă la îndoială, iar tratatele lor începeau sau se sfîrșeau prin invocări pioase⁴². Totodată aș comite o mutilare de nejustificat a adevărului dacă m-aș mulțumi să menționez doar descrierea negativă a personajului, poznele lui de spiriduș, bogăția inventivă fără hotar din care răsar neîncetat idei, invitațiile insidioase și intri-

Jung pune pe picior de egalitate psihoza cu visele, viziunile sau iluminările, dar acest lucru nu trebuie să inducă în eroare. Pentru că el se referă aici la psihozele declanșate de erupția inconștientului colectiv, de prezența arhetipului, ceea ce se întâmplă, în realitate, de puține ori. (N. Tr.)

■ Așa cum a încercat să demonstreze Jung în cazul citat al pacientei în vîrstă de 60 de ani. (N. Tr.)

gile sale, ambiguitatea și răutățile adeseoride netăgăduit. El este capabil și de fapte total opuse, care m-au făcut să înțeleg de ce alchimiștii i-au atribuit Mercurului lor cele mai înalte calități spirituale, în ciuda contrastului strigător la cer cu partea negativă a naturii sale. Conținuturile inconștiente au efectiv o mare valoare, căci inconștientul este finalmente matricea spiritului uman și a tuturor invențiilor sale. Dar oricât de frumos și de bogat ar fi acest aspect care constituie celălalt aspect, el nu contribuie mai puțin, în modul cel mai primejdios cu putință, la inducerea în eroare, și aceasta tocmai datorită caracterului său numinos. Ne gândim involuntar la acei diavoli de care vorbește sfântul Athanasie în a sa biografie a sfântului Anton, care țin discursuri pioase, cântă psalmii, citesc cărțile, sfinte și - încă și mai grav - spun adevărul. Dar trebuie să învățăm, în cursul acestei lucrări dificile, să luăm adevărul, frumosul și binele de oriunde le găsim. Adică, adeseori, nu tocmai de unde le căutăm: ci mai degrabă din scîrnă sau de sub paza Dragonului¹. *In stercore inve-nitur* "(s-a găsit în excremente), zice o formulă magistrală a alchimiei, iar. ceea ce s-a găsit în așa ceva nu este mai puțin

Este vorba, desigur, de *inconștientul colectiv*, de arhetip. Pe de altă parte, am putea specula un pic arătând că orice invenție umană are, înainte de toate, un destin inconștient, la fel cum orice fapt psihic începe prin a fi inconștient, etc. Totodată, nu trebuie să neglijăm rolul informației culturale transmise prin contactele sociale, al achiziției culturale, în structurarea spiritului uman. La drept vorbind, în lipsa acestor achiziții ne-ar fi greu, dacă nu chiar imposibil, să vorbim de spirit. (N. Tr.)

Aurul alchimiștilor (*aurum non vulgi*) nu este niciodată aurul pe care îl cunoaștem cu toții, aurul obișnuit. De asemenea, de multe ori *prima materia* este o "substanță" pe care nimeni nu dă doi bani. Simbolurile ei inspiră mai degrabă dezgustul. Toate aceste imagini evocă adevăruri psihologice și spirituale confirmate și în practica psihanalitică. (Vezi și notele mele privind procesul *unirii contrariilor*, etc, în introducerea la C.G.Jung, *Analiza vise/or*, AROPA, 1998.)

prețios. Excrementele nu sînt astfel transfigurate dar nici răul nu este depreciat, iar toate acestea laolaltă nu micșorează cu nimic harul lui Dumnezeu. Contrastul este totuși penibil și paradoxul deconcertant. Cugetări ca acestea:

Oupavco avo	Cer sus
oupaua) Kaxco	Cer jos
aorpa avco	Aștri sus
aaipa Katoo	Aștri jos
71C1J) O CO)0	Tot ceea ce este sus
TOITO K(XTCO	Este și jos
ra na	Primește asta

Și bucură-te⁴³

sînt de un optimism foarte superficial și uită tortura morală pe care o nasc opozițiile violente, ca și importanța valorilor etice.

Munca cu materia prima, cu conținutul inconștient, reclamă medicului o răbdare infinită, perseverență⁴⁴, echilibru sufletec, știință și competență; iar bolnavului îi cere un angajament total și o capacitate de a suferi, care nu-1 ocolește nici pe medic. Semnificația profundă a virtuților creștine, mai ales a celor mai înalte dintre ele, devine atunci evidentă chiar și necredinciosului, căci se dovedește că el are nevoie de toate pentru a-și salva ființa conștientă și existența sa omenească de acest fragment de haos a cărui stăpînire integrală constituie o încercare ieșită din comun. Cînd lucrarea reușește, ea are adeseori efectul unui miracol, și înțelegem de ce strecura alchimistul în rețetele sale un **Deo concedente*" (dacă vrea Dumnezeu) venind din adîncurile inimii sale, sau de ce credea el că împlinirea operei sale necesita un miracol divin.

Probabil că i se pare ciudat cititorului faptul că un "tratament medical" poate provoca asemenea considerații. Deși este imposibil, în privința bolilor corporale, să cităm o metodă sau un remediu despre care am putea afirma că acționează infailibil în toate circumstanțele, există totuși multe care dau se pare rezultatul dorit, fără ca bolnavul sau medicul să simtă cea mai mică nevoie de a adăuga un "Deo concedente". Dar noi nu ne ocupăm aici de corp, ci de suflet. De aceea sîntem obligați să vorbim o altă limbă decît cea a celulelor organice și a bacteriilor, o limbă adaptată la natura sufletului, și mai trebuie să adoptăm și o atitudine care măsoară primejdia și se arată la înălțime. Și iotul trebuie să fie autentic, altminteri rămîne ineficace, în caz contrar avînd de suferit ambii parteneri. Formula "Deo concedente" nu este o figură de stil, ci expresia unei anumite stări de spirit: aceea a unui om care nu crede că știe întotdeauna totul, și care este conștient că are în față, în materia incoștientă de care se ocupă, o *ființă vie*, un Mercur paradoxal, acela despre care spunea un magistru: "Iar el este acela pe care natura 1-a realizat în chip parțial și 1-a format ca o formă metalică, sau 1-a lăsat imperfect" ", dar care este un element al naturii care tinde din toate forțele sale spre o integrare în totalitatea omului. Se pare că el este o fărîmă de suflet original, în care nici o conștiință nu a penetrat pentru a aduce discriminarea și ordinea, "o natură dublă unificată" (Goethe) de o ambiguitate abisală.

Întrucît nu ne putem imagina de-adevăratarea - cîtă vreme nu ne-am pierdut simțul critic - că umanitatea actuală va fi atins cel mai înalt grad de conștiință posibil, trebuie să mai existe un

Mercurul este o "ființă" parțială și incompletă pentru că el împărtășește deopotrivă și natura metalică (solidă) și cea acvatică (lichidă). De aceea el este unul din simbolurile preferate ale alchimistilor arunci cînd se referă la idealul operei lor. (N. Tr.)

"rest" de psihic incoștient și susceptibil de evoluție a cărei dezvoltare are drept consecință o mai mare extensie ca și o diferențiere mai amplă a conștiinței. În ce măsură acest "rest" este mare sau mic, nimeni nu o poate spune: nu există, de fapt, nici o scară care să ne permită să măsurăm posibilitățile conștiinței, și cu atît mai puțin cele ale incoștientului. În orice caz, nu există nici o îndoială asupra existenței unei *masa confusa* de conținuturi arhaice nediferențiate, care nu se observă numai în psihoze și în nevroze ; ele constituie, deopotrivă, "scheletul din bufet" al numeroaselor persoane care nu sînt într-adevăr patologice. Fiecare are problemele și dificultățile sale pe care le suportă ca pe lucruri banale, fără a-și da seama ce semnifică în fond ele. De ce nu sînt mereu mulțumit? De ce nu sînt rațional? De ce nu facem numai binele și mai lăsăm un colțisor și pentru rău? De ce facem prostii și nu le putem evita cu puțină circumspecție? Și încă: de ce sîntem întotdeauna contracarați și paralizați atunci cînd avem cele mai bune intenții? Cum este oare cu puțină să existe oameni care nu observă nimic din toate astea, sau care nu sînt nici măcar capabili să recunoască că așa stau lucrurile? De ce un Pitagora, în urmă cu două mii patru sute de ani, nu a izbutit să fondeze o dată pentru totdeauna regatul înțelepciunii, sau creștinismul - împărăția lui Dumnezeu pe pămînt?

Biserica afirmă că există Diavolul, principiul răului, pe care ne place să ni-1 reprezentăm cu picioare copitate, cu coarne și cu

Jung se folosește de noțiunile alchimice într-o manieră liberă, nesistematică, în așa fel încît ele pot însemna aproape orice în funcție de contextul filozofic sau psihologic adus în discuție. Aici, *masa confusa* desemnează, de pildă, conținuturile psihice incoștiente refulate, "refulatul" în sens freudian, adică ceva ce trebuie integrat, conștientizat, cu ajutorul psihanalizei. O altă viziune jungliană este aceea că incoștientul ar conține posibilități creatoare nevăzute, ceea ce este, desigur, o speculație cu iz romantic care nu are nimic de-a face cu psihanaliza. (N. Tr.)

rica creștină exprimă într-o manieră aproape perfectă natura experienței interioare. Ele conțin o cunoaștere aproape de nede-pășit a misterelor sufletului, pe care o transmit cu ajutorul ima-ginilor simbolice. Iată de ce inconștientul oferă o afinitate natu-rală cu conținutul spiritual care este cel al Bisericii, adică, toc-mai cu forma dogmatică, care datorează aspectul său disputelor dogmatice seculare atât de absurde în ochii epocilor ulterioare, și care sînt totuși expresia eforturilor pasionate ale multor oameni

Biserica i-ai oferi, deci, o posibilitate reală celui care caută să-;u procure o formă pentru haosul inconștient, dacă nu am ști oă orice iucrare umană, chiar și cea mai perfectă, rămîne incom-pleta. Este un fapt acela că întoarcerea la o confesiune ia Biserică, nu este obligatorie. Există mult mai multe cazuri de înțelegere mai aprofundată a religiei în general și de relație mai interiorizată cu ea, care nu trebuie confundate cu adeziunea la o confesiune”. Și aceasta pentru că atunci cînd cineva a înțeles le-gitimitatea celor două puncte de vedere care sînt cele ale celor două ramuri separate ale creștinătății, îi este imposibil să declare exclusiv valabilă una sau alta dintre ele; pentru a o face ar trebui aă se mintă pe sine. Ca creștin, trebuie să recunoască că aparține unei creștinătăți divizate de patru sute de ani, și că credința sa creștină, departe de a-i aduci eliberarea., îl azvîrle în conștiința?! divizarea de care suferă și corpul lui Christos. Acestea sînt fap-tele pe care nu le pot schimba Bisericile atunci cînd îl presează pe creștin să aleagă, ca și cum ar fi ferm stabilit că ambele dețin adevărul absolut. Un asemenea punct de vedere nu este în acord cu omul modern: el este perfect capabil să vadă în ce îi este su-perior protestantismul catolicismului, și viceversa; el își da sea-ma, cu o dureroasă evidență, că presiunea Bisericilor îl obligă să

adopte o unilateralitate contrară cunoașterii superioare, să păcă-tuiască împotriva Sfîntului Duh. El înțelege chiar și de ce Bîse-ricile sînt obligate să procedeze astfel, și știe că trebuie să facă astfel, pentru ca nici unul din preafiericiții creștini să nu-si ima-gineze cumva că. răscumpărați, tranchiUzați și eliberați de orice angoasă, ar putea să se odihnească de acum la sînul unui Abra-ham anticipat. Păimirea lui Christos continuă deoarece viața Christosului în corpul mistic, adică viața creștină din cele două părți ale barierei, este divizată împotriva ei înșiși, și nimeni dacă este onest, nu poște n;^ga această divizare. Prin urmare, noi sîntem în situația unui nevrozat obligat să se împace cu dure-roasa constatare că este prizonierul unu; conflict. Tentativele sale repetate de a refuza pur și simplu partea opusă nu au făcut decît să-i agraveze nevroza, lată de ce medicul trebuie să-l sfătuiască să accepte mai înții existența conflictului, ca și sufe-rința pe care o antrenează el în chip inevitabil, altminteri con-flictul nu ar putea fi soluționat niciodată. Europeanii clarvăzători - cel puțin cei care sînt interesați de acest gen de probleme - sînt, prin urmare, mai mult sau mai puțin conștient, catolici pro-tes-tanți și protestanți catolici, și nu sînt astfel mai puțin cveștini! Să nu cumva să mi se obiecteze- ca mi există așa ceva; eu am văzut din ambele tipuri, și aceasta mi-a întărit speranțele pe care mi l-am pus în europeanul viitorului.

Totuși, pentru marele public, decizia negativă în fața confesi-unilor provine muli mai puțin din convingerile religioase bine stabilite, cît mai ales din participarea la fenomenul general de declin spiritual și de ignoranță în materie de religie. Ar putea să ne indigneze absența notorie a spiritualității la oameni . Dar cînd

în realitate, nu putem vorbi de o lipsa de spiritualitate. Oamenii care nu cred în Dumnezeu așa cum o fiic creștinii devotați, cred în alte forme și for-mule religioase, multe <iui de oroveiuiui OL:> Orient. Apoi mai suit și super-

ești medic, nu gîndești sistematic că boala sau pacientul sînt de rea credință, sau că acesta din urmă prezintă o oarecare inferioritate morală; mai degrabă ai tendința să crezi că rezultatul negativ își are cauza în remediul folosit. Deși avem tot dreptul să ne îndoim că omul va fi făcut, în cursul celor cinci milenii de civilizație oferite ochilor noștri, progrese morale considerabile sau măcar sensibile, nu putem nega totuși că conștiința sa și funcțiile acesteia s-au dezvoltat într-o manieră demonstrabilă. Mai întîi conștiința a căpătat, sub forma *științei*, o extensie care ni se pare imensă. În plus, diversele sale funcții nu numai că s-au diferențiat, dar au și trecut într-o mare măsură la dispoziția eului, ceea ce vrea să însemne că și *voința* omului s-a dezvoltat. Acest lucru este mai frapant cînd comparăm în detaliu starea noastră spirituală cu cea a primitivilor. Încrederea noastră în eu a crescut considerabil, în comparație cu epocile anterioare, ba chiar s-a distanțat cam periculos, încît atunci cînd mai spunem "dacă vrea Dumnezeu", nici nu mai știm ce înseamnă aceasta, căci adăugăm într-un suflet: "Cînd vrei ceva, poți". Și, oare, cui i-ar mai veni ideea să apeleze mai degrabă la ajutorul lui Dumnezeu decît la bunăvoința omului, la conștiința datoriei sale, la rațiunea sau la inteligența sa?

Orice am gîndi pe seama acestor transformări ale stării de spirit la oameni, nu schimbă nimic din realitatea existenței lor. Or, atunci cînd se schimbă considerabil atitudinea conștiință a unui individ, se transformă și conținuturile inconștiente constelate de noua situație. Și cu cît se îndepărtează mai mult situația conștiință de un anumit punct de echilibru, cu atît este

știile care nu-i ocolesc pe indivizii care nu s-au ridicat pînă la subtilitățile crezului, sau ale metafizicii clasice. Superstițiile evocă și ele religiozitatea, dacă avem în vedere că aceasta din urmă nu se limitează la religia creștină, la monoteism, etc. (N. Tr.)

mai puternică și mai primejdioasă tendința compensatoare a conținuturilor lor inconștiente care încearcă să restabilească egalitatea, în final rezultă o disociere: pe de o parte conștiința individuală încearcă convulsiv să-și scuture bine adversarul invizibil' (atunci cînd nu ajunge pînă acolo încît să gîndească că vecii *J. său* este diavolul), pe de altă parte ea sucombă din ce în ce mai mult voinței tiranice a unei guvernări contrare interioare, care prezintă toate caracteristicile unei sub-umanități și ale unei supra-umanități demonice .

Atunci cînd parvin la această stare milioane de oameni, *r?* zultă o situație de ansamblu pe care o cunoaștem grație spectacolului plin de învătăminte care ni se oferă de vreo zece ani încoace. Aceste evenimente contemporane, chiar și în singularitatea lor, își revelează culisele psihologice. Distrugerile și devastările demente sînt reacția de îndepărtare a conștiinței în raport cu poziția de echilibru. De fapt, există un echilibru între eu și non-eul psihic, o *religio*, adică "o luare în considerare scrupuloasă"⁵⁰ a prezenței "puterilor" inconștiente, care nu poate fi neglijată fără primejdie. Această turnantă s-a pregătit cu mai multe secole în urmă, în urma unei schimbări a situației conștiente. Oare, s-au adaptat Bisericele la această evoluție seculară? Desigur că adevărul lor se poate proclama "etern" cu o legitimitate de netăgăduit, dar haina sa temporală trebuie să plătească tributul, ca tot ceea ce se trece: ea trebuie să țină cont de schimbarea psihică. Adevărul etern are nevoie de limbajul uman care se schimbă odată cu spiritul timpului. Imaginile primordiale sînt susceptibile de transformări infinite; ele rămîn totuși aceleași, numai că nu pot fi înțelese din nou decît sub o formă nouă. Ele

* Ambele împrumută din natura refulatului de sorginte creștină: lumea biologică, animală, cu instinctele agresive și sexuale și voința de putere. (N. Tr.)

solicită fără încetare o interpretare nouă dacă nu vrem să rămână mai prejos, pe măsură ce se accentuează caracterul perimat al conceptului care le exprimă, în fața transformărilor fără șir ale celui pe care alchimistii l-au botezat: "*fugax iile Mercurius*"⁶⁵, Am lăsa astfel să ne scape un dușman foarte util. Chiar dacă este și primejdios. Oare, ce s-a făcut cu "vinul nou din butoaiele vechi"? Unde sînt răspunsurile la mizeria și disperarea unei noi epoci? Oare, cine a sesizat măcar problemele spirituale stîrnite de dezvoltarea conștiinței moderne? Niciodată, odinioară, nu s-a mai văzut un asemenea hybris al voinței și al puterii care să se impună adevărului "etern".

Fără îndoială că există aici, în afară de motive de ordin personal, rațiuni profunde care fac ca cea mai mare parte a Europei să sucombe "neo-păgînismului", adică anti-creștinismului, și să instaureze un ideal religios de putere terestră în opoziție cu idealul de iubire care se baza pe un fundament metafizic. Dar refuzul de a adera la o Biserică nu înseamnă întotdeauna o atitudine anti-creștină; e posibil ca el să traducă tocmai inversul, adică o redescoperire a împărăției lui Dumnezeu în inima omului, acolo unde s-a împlinit "*in interioribus ac superioribus suis*" (k) părțile interioare și superioare), după cuvintele lui Augustin, "misterul pascal"². În realitate, această idee veche, caducă de multă vreme, a omului-microcosmos, constituie un mare adevăr psihologic care rămîne încă de descoperit. Odinioară ea era proiectată în corp, așa cum și alchimia proiecta psihicul înconștient în substanța chimică. Dar altfel stau lucrurile dacă cu-vîntul microcosmos desemnează lumea și această natură interioară care ni se dezvăluie în înconștient. Un presentiment al acestui adevăr se găsește și în cuvintele lui Origen: "înțelege că și tu ești o lume în miniatură, și că există în tine soarele, luna și stelele"⁶. Și tot așa cum lumea nu constă numai dintr-o multi-

plicitate de elemente incoerente, ci se sprijină integral pe unitate în sînul lui Dumnezeu, tot așa omul nu trebuie să se dizolve în multiplicitatea contradictorie a posibilităților și tendințelor pe care i le prezintă înconștientul, *ci trebuie să devină, dimpotrivă, unitatea care îmbrățișează această diversitate*. Origen spune minunat: "Tu vezi cum cel care pare să fie unu nu este unu. dimpotrivă se pare că există în el tot atîtea persoane cît și feluri de a fi"⁵⁴. A fi posedat de către înconștient înseamnă a fi îmbucățit într-un număr mare de ființe și lucruri, aceasta este o "disjunție". Iată de ce idealul creștin este, după Origen, de *im*a deveni un om interior unificat*⁶⁵. Desigur că punînd accentul în chip unilateral pe apartenența la comunitatea religioasă exterioară nu atingem acest scop, ci oferim dezintegrării interioare un vas exterior, mai precis această comunitate eclezială. tară a transforma disjunția interioară într-o conjuncție¹⁴.

Acest conflict dureros care începe cu *nigredo* sau *tenebroșitate* este descris de alchimisti sub diverse forme: separarea sau divizarea elementelor, dizolvare, calcinare, incinerare, dezmembrarea corpului uman, sacrificarea animalelor, a-i tăia mîmile mamei, a smulge ghiarele leului, dispariția logodnicului în corpul logodnicei în care se dizolvă în părțile infime, etc.⁶. În

în psihoze avem întotdeauna de-a face cu o scindare a personalității umane (este vorba, desigur, de personalitatea psihică) în așa fel încît anumite componente legitime ale întregului sînl îndepărtate și privite ca străine eiului subiectului. Unificarea personalității sub patronajul aceluiași eu, adică asumarea conștientă a totalității umane (care include conjuncția conștient-inconștient) este ceea ce propune pe bună dreptate Jung. (N. Tr.)

Conflictele interioare se pot transfera în conflicte exterioare, ca în cazul disputelor sectaie. O idee surprinzător de asemănătoare găsim în taoismul lui Zhuang Zi unde citim că dacă tao-ul dinăuntru nostru este scindat, întreaga noastră eficacitate se risipește inutil în dispute exterioare (Zhuang Zi, *Tao în* ■jfo1srr.e, AROPA, ! W I). (N. Tr.)

cursul acestei extreme disjunții se produce o *transformare* a acestei ființe, substanțe sau spirit, care se revelează mereu a fi listeriosul Mercur, adică el produce pas cu pas, forme animale monstmoase, o *res simplex*, care este desigur unul și același lucru, dar care se compune totuși dintr-o dualitate ("natura dublă unificată" a lui Goethe). Prin procedee și sub forme variate și nenumărate, alchimistul încearcă să depășească acest paradox sau această antinomie și să-1 obțină pe Unul din doi. Dar mulțimea simbolurilor și a practicilor sale simbolice dovedește că rezultatul este îndoielnic. În realitate, sînt rare simbolurile sco^pului de atins a căror natură dublă să nu fie imediat evidentă. Fiul filozofilor, Piatra, homunculus sînt hermafrodiți. Aurul alchimic se spune "ne vulgar", Piatra este corp și spirit, tinctura este un "sînge spiritual". Prin urmare, este de înțeles că nunta chimică, căsătoria regească, ocupă un loc central în alchimie ca simbol al unirii supreme și ultime: în fond, în această imagine rezidă vraja magică a analogiei, care va duce opera la împlinirea ei finală, și va uni prin dragoste principiile inamice, căci "iubirea este mai puternică decît moartea".

Alchimia descrie adeseori cu detalii surprinzătoare fenomenologia psihică pe care o poate observa medicul în cursul confruntării cu inconștientul. Unitatea aparentă a persoanei care zice cu insistență: "eu vreau, eu gîndesc...", etc, se dezintegrează sub efectul șocului întîlnirii cu inconștientul. Dacă pacientul ar putea să creadă că un altul (de pildă tatăl sau mama sa) este responsabil de dificultățile sale, el si-ar putea salva în proprii săi ochi aparența unității sale (*putatw unus esse*: el crede că este unu). Dar cînd își dă seama că el însuși posedă o umbră, că își poartă vrăjmașul la sîn, atunci începe conflictul. Unul devine doi, iar, ..îtrucît și celălalt este o dualitate, ba chiar o pluralitate făcută

din cupluri de contrarii, curînd eul nu mai este altceva decît o jucărie în voia tuturor acestor "voințe particulare" (*mores*). Este ceea ce produce la pacient o "întunecare a luminii", adică o pierdere a puterii conștientului și o dezorientare privind sensul și întinderea personalității. Situația este atît de confuză încît pacientul trebuie să se cramponeze de medicul său ca de o ultimă realitate, în asemenea condiții medicul se aseamănă cu alchimistul care nu mai știe dacă el este cel care amestecă misterioasa substanță în creuzet, sau arde el însuși în foc sub forma salamandre. Inevitabila inducție psihică face ca ambii să fie atinși și transformați ca și cum ar fi compus un al treilea, în timp ce numai știința medicului mai luminează, ca o lampă pîlpîitoare, tenebrele profunde ale procesului*. Nimic nu traduce mai bine situația morală în care se află alchimistul decît despărțirea în două părți a odăii în care își desfășoară activitatea: "laboratorul" în care lucrează cu creuzete și retorte și "oratoriul" unde îi imploră iui Dumnezeu indispensabila iluminare. "*Horridas nostrae mentis purga tenebras*"⁵⁹ (purifică-ne mintea de tenebrele oribile), după cuvîntul citat de cel care a alcătuit *Aurora*.

"*Ars requirit totum hominem*," (arta solicită omul în întregime), spune un tratat alchimic⁶⁰. Aceasta se aplică și travaliului psihoterapeutului. Există cazuri care nu numai că cer un atare angajament real, dincolo de rutina profesională, dar care îl și impun dacă nu vrem să primejduiim întreaga lucrare pentru a eschiva propria noastră problemă care ne asaltează de pretutînde

Desigur că medicul care a străbătut el însuși procesul de individuație nu mai poate fi afectat la modul sugerat aici de Jung. Altminteri, în lipsa experienței trăite a *unirii contrariilor*, "știința medicului" nu mai valorează doi bani. Din nefericire așa stau lucrurile dacă avem în vedere că fenomenele descrise de Jung nu sînt accesibile instituțiilor academice sau, mai simplu spus, instrucției elementare și de specialitate. (N. Tr.)

deni. Trebuie să se atingă întotdeauna limita posibilităților subiective, altminteri nici bolnavul nu-și poate percepe propriile sale limite. Dar limitele arbitrare sînt fără efect. Este vorba, la propriu, de un travaliu de purificare, în cursul căruia "*omnes superfluitates igne consumuntur*" (sînt consumate de către foc toate inutilitățile), în timp ce se manifestă lucrurile fundamentale. Și, oare, ce este mai important decît faptul de a ști: "*Lată ce sînt eu* "? Aici ia naștere o unitate care era o multiplicitate. Nu mai este eul de odinioară, ficțiunea sa și apretul său artificial, ci un alt eu, un eu *obiectiv* care, din acest motiv, ar putea fi numit Sine. Nu mai este locul ficțiunilor conforme conveniențelor, ci o sumă de fapte riguroase care formează laolaltă această *cruce* pe care trebuie să o purtăm fiecare din noi, sau *destinul* care sîntem. Primele schițe ale unei organizări viitoare a personalității apar în vis sau în "imaginația activă", așa cum am arătat în alte publicații anterioare, sub forma *symbolismului mandalei*, care este și el cunoscut alchimistilor. Dar primele apariții ale acestui simbol al unității sînt departe de a semnifica că unitatea a fost deja realizată. Așa cum alchimia cunoaște un mare număr de procedee cu variante multiple, de la distilarea septuplă pînă la cea care se reia de o mie de ori, de la "lucrarea de-o zi" (*opus unius diei*) pînă la căutarea care durează vreme de mai multe zeci de zile, tot așa și tensiunile dintre opușii psihici nu se echilibrează decît treptat; și tot așa cum produsul ultim al alchimiei trădează o lipsă esențială, la fel și personalitatea unificată nu-și va pierde niciodată sentimentul dureros al naturii sale duble. Trebuie să abandonăm domeniului iluziei ideea eliberării totale de suferințe a acestei lumi. În final, viața umană a lui Christos, care are valoare de model simbolic, nu s-a împlinit într-o fericire pe săturate, ci pe *cruce*. (Este interesant de constatat că materialismul raționalist și un anume creștinism "vesel" se întîlnesc frățește în idealul

hedonist.) *Scopul* nu are importanță decît ca idee, esențial este *opus-ul* care duce la acest scop: el umele cu sens durată unei vieți. Pentru aceasta, "energiile de dreapta" și "energiile de stînga" își dau mîna⁶¹, iar conștientul și inconștientul cooperează.

Unirea contrariilor, figurată fie prin soare și lună, fie prin cu piui împărătesc frate-soră sau mamă-fiu, joacă în alchimie un rol atît de important încît întreg procesul este reprezentat sub forma de *hierosqamos*, împreună cu fenomenele mistice care îl în-tovărășesc. Reprezentarea cea mai completă și concomitent cea mai simplă de acest gen este fără îndoială seria de gravuri din *Rosarium philosophorum*, anul 1550, pe care o voi prezenta acum. Interesul psihologic al acestor gravuri justifică un comentariu aprofundat. În realitate, ceea ce trăiește și observă medicul împreună cu pacientul cu ocazia confruntării cu inconștientul trimite în chip uimitor la semnificația conținută în aceste imagini. Și nu întîmplător pentru că alchimistii, care erau adeseori și medici, aveau multe ocazii de a face experiențe de acest gen în măsura în care, ca și Paracelsus, se preocupau de sănătatea morală a bolnavului sau se intersau de visele sale (pentru a stabili diagnosticul, pronosticul și terapia). Ei puteau cumula astfel experiențe de natură psihologică, și aceasta nu numai cu bolnavii, ci și cu ei înșiși, adică observînd propriile lor conținuturi inconștiente activate prin inducție⁶². După cum chiar și astăzi inconștientul se exprimă prin serii de imagini pe care, adeseori, le pictează pacientul în chip spontan, imaginile originale, ca de pildă cele din *Codex Alchem. Rhenovacensis*⁶³ și încă altele, s-au născut într-o manieră analoagă, adică s-au sedimentat din impresiile interioare adunate în cursul lucrării, apoi au fost interpretate și modificate cu ajutorul elementelor tradiționale⁶⁴. De altfel, observăm chiar și în seriile de imagini moderne, ală-

turi de reproducere spontane ale reprezentărilor arhaice și simbolice, împrumuturi frecvente din temele tradiționale. Această relație strimă între imagine și semnificația sa psihologică face ca să nu mi se pară deplasat să studiez o serie de gravuri medievale în lumina cunoștințelor noastre moderne, ba chiar să mă folosesc de ele ca de un fir conducător pentru expunerea acestor cunoștințe. În aceste producții ciudate ale Evului Mediu sînt conținute în germen multe lucruri care au trebuit să aștepte secole pentru a se desena cît se poate de clar.

NOTELE AUTORULUI:

¹ "Accipe canem corascenum masculum et caniculari armeniae" ^f w cîine mascul din Corascena și o cățea din Armenia.) Theobald de 'o' lande, *Theatrum Chemicum*, Strasbourg, 1609, I, p.163. Un citat d n (d' > d (Artis Auriferae, I. Bale, 1593, p. 346) zice: "Accipe canem coet t t • catulam Armeniae". (Ia un cîine de aceeași vîrstă și o cățea din Arm. i > ' papirusul magic, Selene (luna) este desemnată ca KWÖV (cățea) I-I, -i ii magic din Paris, I, 2280. Preisendanz: *Papyri Graecae Magicae*, I. p i 1 » Zosim, este vorba de cîine și de lup. Berthelot, *Alchimistes greci*, ii, 1887-1888, III, xii, 9.

² La Zosim (Berthelot, *op. cit.*, III, xii, 9).

³ Cf. fraza clasică a lui Senior: "Tu mei indiges, sicul gallus ga/ī" » (" ger". (Tu ai nevoie de mine ca și cocoșul de găină.) *De chemina v / > antiquissimiphilosophi libellus...*, Strasbourg, 1566, p. 8.

⁴ Despre așa ceva găsim numeroase ilustrări în literatură.

⁵ Richard Anschutz, *August Ke'kule*, Berlin, 1929, I, p. 624 și ui * < n Hans Eduard Fierz-Davis. *Dk Entwicklungsgeschichte der (hem , ' ; c* 1945, p. 235 și urm.

⁶ Dionysius Zacharius, *The aman Chemicum*, Strasbourg, 1609, j, •""")

⁷ "Consilium Conjugii". *Ars Chemica*, Strasbourg, 1566, p 25> c, > c'..- asemenea *Aurora Consurgens*, I, in C.G.Jung și M.-L. Von I-ian/, *M ~' > , > , -i Coniunctionis*, III, Zürich, 1957, cap. II: "Est namque donum et sac' u., 'n " > ii Dei atque res divina..." (în fapt, este harul și taina lui Dumnezeu și un lucru divin...)

⁸ Aceasta nu contrazice faptul că tema conjuncției își extrage puterea ei fascinație mai înfîi de toate din caracterul său arhetipal.

⁹ Cf. în privința acestui punct studiul foarte complet al lui Hugo Rahner, "Mysterium lunae", *Zeitschrift für katholische Theologie*, Würzburg, 1939-1940.

¹⁰ Izvoarele clasice care se raportează la acest subiect sînt adunate în A. Klinz, *Quaestiones selectae ad s aer as mptias Graecorwn religionis et poc-seos pertinentes*, Halle, 1933.

¹¹ Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, p. 69 și urm., 315 și urm., Hans Leisegang, *Der heilige Geist*, Leipzig, 1919, p. 235.

¹² Calific drept "ipotețic" procesele inconștiente pentru că inconștientul este prin definiție inaccesibil observației directe; nu poate fi cunoscut decît

prin inducție.

¹³ Las de-o parte formele "homosexuale", cum ar fi relația tată-fiu, mamă-fiică, etc. Alchimia, atît cît știu eu, nu face decît o singură aluzie la această deviație, în viziunea lui Arisley: "*Domine, quamvis rex sis, male tamen imperas et regis: masculos namque masculis conjunxisti, sciens quod masculi non gignunt*". (Doamne, deși tu ești rege, tu poruncești și cîrmuești rău, căci tu ai unit bărbătescul cu bărbătesc, știind că masculul nu naște.) (*Artilis Auriferæ, Bale, 1593, p. 147.*)

¹⁴ Freud (*Gesammelte Schriften*, t. VII, Viena, 1924, p. 472) a spus în această privință: "Partea decisivă a efortului [terapeutic] este realizată atunci cînd s-a creat în relația cu medicul, în «transfer», reeditările acelor conflicte vechi, în care bolnavul ar vrea să se poarte așa cum s-a purtat odinioară. Maladia respectivă a pacientului este înlocuită de cea, produsă artificial, a transferului, de maladia transferului, iar diferitele obiecte ireale ale libidoului

- de un obiect unic, de asemenea imaginar: persoana medicului". Avem toate motivele să ne îndoim de faptul că transferul ar fi creat întotdeauna în chip artificial, pentru că acest fenomen se produce de asemenea și în afara tratamentului medical, și aceasta foarte frecvent, ca un lucru ca să spunem așa, natural. Practic nu există niciodată o legătură cît de cît intimă între două persoane fără ca fenomenul transferului să nu joace un rol, fie favorabil, fie negativ.

"Din momentul în care pacientul arată suficientă bună voință pentru a respecta condițiile tratamentului, noi reușim atunci cu regularitate să dăm tuturor simptomelor maladiei semnificații noi legate de transfer, și să înlocuim nevroza originală cu o nevroză de transfer..." (Freud, *Gesammelte Schriften*, t. VI, Viena, 1925, p. 117 și urm.)

¹⁵ Freud a recunoscut deja existența a ceea ce se numește "contra-transfer". Cei care cunosc tehnica sa știu în ce grad ea tinde să mențină, în măsura posibilului, persoana medicului la adăpost de un asemenea efect. Astfel se face, de pildă, că medicul se așează în spatele bolnavului și că el procedează ca și cum transferul ar apărea ca un produs al tehnicii sale, în timp ce este vorba în realitate de un fenomen cu totul natural, care poate la fel de bine să-1 atingă pe profesor, pe pastor, pe medicul corpului și - *last but not least* - pe soț. Freud (*op. cit.*) folosește de asemenea expresia "nevroze de transfer", ca un termen colectiv pentru a desemna isteria, isteria de angoasă și nevroza obsesională (*op. cit.*, t. VII, p. 462).

¹⁷ Aceste efecte ale transferului asupra medicului sau infirmierii pot uneori să meargă foarte departe. Eu cunosc chiar și cazuri în care, în situațiile limita schizofrenice, medicul "a luat asupra sa" scurte intervale psihice, bolnavul bucurîndu-se taman în acele momente, uneori, de o sănătate fără cusur. Am observat chiar un caz de paranoia indusă la un medic care avea în analiză o pacientă afectată, inițial, de un delir latent de persecuție. Acest lucru nu este surprinzător, unii dezechilibrați psihici putînd fi extrem de contagioși dacă medicul însuși posedă o predispoziție latentă.

¹⁸ Freud (*op. cit.*, t. VI, p. 123) spune apropo de această exigență: "Nu-mi pot imagina o tehnică mai idioată. Lipsim astfel fenomenul [transferului] de caracterul său de spontaneitate care îl face convingător, și ne pregătim pentru noi înșine niște obstacole dificil de înlăturat". Freud subliniază și el aici "spontaneitatea" transferului, ceea ce este în contradicție cu maniera de a vedea ilustrată de citatele de mai sus. Totuși, cei care "pretind" transferul ar putea să se refere la această frază ambiguă a maestrului lor: "Cînd te angajezi în teoria tehnicii analitice, îți dai seama că transferul este o *exigență abso-lută*". (*Gesammelte Schriften*, t. VIII, Viena, 1925, p. 104.)

¹⁹ Sugestiile se produc spontan, fără ca medicul să le poată împiedica și fără nici cel mai mic efort din partea lui pentru a le produce.

²⁰ Fără îndoială că, adeseori, sfaturile nu aduc nici un folos, dar nici primejdii, datorită relativei lor ineficiențe. Fie fac parte din ceea ce publicul așteaptă de la "persoana medicală".

²¹ Un excelent exemplu de așa ceva este Elena (Selene) lui Simon Magul.

²² Eu nu consider libidoul, după cum se știe, ca un apetit sexual, în accepția inițială a lui Freud, ci în sensul de apetit (*appetitus*) pe care îl putem defini ca energie psihică. Vezi în această privință expunerea mea din *L'Énergetique psychique*, trad. franc, Geneve, 1956.

²³ Aceasta este explicația pe care am propus-o pentru unele fenomene.

²⁴ Trebuie să trimit aici la studiile lui Frazer din "Creanga de aur" privitoare la pericolele care amenință sufletul, și la tabuuri.

²⁵ Putem observa acest fenomen, la o scară mai mică, dar nu mai puțin clar, sub forma angoasei și depresiei care preced anumite eforturi psihice particulare, ca de pildă un examen, o conferință, o întâlnire importantă, etc.

²⁶ Atunci cînd *nigredo* este identificat cu *putrefacția*, el nu se situează la începutul operei [alchimice]: este cazul de pildă în seria de gravuri din "Rosarium philosophorum" (*Artilis Auriferæ*, II, p. 254). La Mylius

(*Philosophia Reformata*, Franc fort. 1624, p. 116), *nigredo* apare tocmai în stadiul al cincilea al operei, concomitent cu "putrefactio, care este celebrat în i nbra purgatoriului 'putrefacția qnae in umbra purgatorii celebrator'", iar mai departe (p. 118) găsim această frază care contrazice ceea ce precede: "Iar această înnegrire este începutul operei, indicele putrefacției", etc. ("Et haec denigratio est. operis initium, putrefactionis indicium...")

²⁷ Identitatea inconștientă este același lucru ca și "participarea mistică" descrisă de Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912.

Găsim o reprezentare simbolică a acestui moment sub forma tunetului care trăznește și a 'nașterii din piatră' în studiul meu despre procesul de individuație, *Gestaltungen des Unbewussten*, 1950, p. 206.

Este vorba de tema "tatăl necunoscut" frecventă în gnosticism. Cf. Wilhelm Bousset, op. cit., chap. II. p. 58-91.

³⁰ Compară cu viziunea lui Nicolas de Flue, în care un triplu izvor (șșnește într-un bazin pătrat. (M. B. Lavaud: *Vie profonde de Nicolas de Flue*, Fri-bourg, 1942, p. 67, și Alban Stockli. *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus*, Einsiedeln, 1933, p. 19.) Citim într-un tratat gnostic: "în al doilea Tată (a doua paternitate) se arată cei cinci arbori și în mijlocul lor se află o masă (tpā7ic'a). Pe această masă se arată un Verb fiu unic (A.yo<; UOVOYEV7IC)". Cf. Charlotte Baynes: *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus* - Bruce M. S. 96, Bodleian Library, Oxford (Cambridge, 1933, p. 70.) Cuvîntul ipāiiez este forma prescurtata a lui TETpdjiteCa, masă cu patru picioare sau podium (vezi loc. cit., p. 71). Vezi privitor la acest subiect pasajul din Irineu: *Adv. Haer.*, III, 11, în care el compară "Evanghelia cu patru forme", cu cei patru heruvimi din viziunea lui Ezechiel, cu cele patru puncte cardinale și cu cele patru vuituri, "prin care s-a adevărit că cel care este autorul tuturor lucrurilor, verbul case tronează peste heruvimi și conține toate lucrurile, ne-a dat Evanghelia sub patra forme, aceea care este conținută toată într-un spirit unic". ("El quihus manifestum est, quoniam qui est omnium artifex Verbuni, qui sedet super Cherubim et continet omnia, dedit nobis quadriforme Evangelium, quod uno spiritu continetur.") Apropo de bucatărie, cf. Lavaud, op. cit, p. 66 și A. Stockli, op. cit., p. 18. ■" Nu este o afirmație metafizică, ci o constatare psihologică. ³² Apropo de această pasăre care poartă o ramură înflorită . a se vedea ravurile din *Rosarium*

³¹ Arthur A valon, *La Puissance du serpent*, trad. franc. Lyon, 1959- p 243.

³² Se știe că tantra yoga descrie în ființa umană trei curente sau canale (*nādis*) principale, unul care urcă pe partea dreaptă și ajunge la ochiul drept (solar), celălalt, pe partea stîngă, la ochiul stîng (lunar), iar al treilea, numii sushumna, situat în centru și ajungînd la al treilea ochi. unde se operează uni rea celor două principii (N. Tr. s.)

³³ Se știe că Freud întruchipează problema transferului din punctul de vedere al unei psihologii personaliste, și că el neglijează conținuturile colective de natură arhetipală, caracteristice esenței transferului. Aceasta se explică prin atitudinea sa negativă binecunoscută vizavi de realitatea psihică a formațiunilor arhetipale pe care le respinge ca "iluzie". Această prejudecată provenind din viziunea sa despre lume îl împiedică să aplice cu rigoare principiul fenomenologic, fără de care o explorare obiectivă a psihicului ar fi pur și simplu imposibilă. Maniera mea de a considera problema transferului include, lontrar a ceea ce se întîmplă la Freud, aspectul arhetipal care dă naștere la o imagine diferită a fenomenului. Maniera rațională cu care tratează Freud această problemă este desigur perfect logică, în limitele care sînt cele ale orientării pur personaliste, dar ea este insuficientă, atît pe planul practic cit și pe cel teoretic, pentru că ea nu ține cont de adăugarea evidentă a factorilor arhetipali..

³⁴ Raportul statistic dintre psihoza latentă și cea manifestă pare a fi cam același care există între cazurile de tuberculoză latentă și cele de tuberculoză manifestă.

³⁵ Violenta rezistență față de lichidarea rațională a transferului, menționată de Freud, vine adeseori din faptul că un transfer cu un conținut sexual deține și conținuturi ale inconștientului colectiv care se opun intenției de lichidare rațională. Sau se produce - atunci cînd separarea dorită [dintre psihanalist și pacient] a avut loc - o detașare de inconștientul colectiv care se resimte, cu timpul, ca o pierdere.

³⁶ Cf. Raymond Lull, "Testamentum", *Bibliotheca Chemica Cunosca*, 1. p. 790 și urm., și Michael Maier, *Symbol a aurea mensae duodecim nationum*, Francfort, 1617. p. 379 și urm.

³⁷ Trad. rom., Teora, 1996.

³⁸ Sau recunoscut, păstrînd totodată "secretul", după cum o vroiau circumstanțele sociale. (N Tr. s.)

⁴ Cf. în această privință eseul meu: "Spiritul lui Mercur" în *Symbolik des Geistes*, Zurich, 1948.

⁵ Astfel se face că a doua parte din "Aurora consurgens" (*Artis auriferae*, I, p. 246 și urm.) se încheie cu aceste cuvinte: "Et haec est probata medicina Philosophorum, quam omni investiganti fidei et pio volenti praestare dignetur Dominus noster Jesus Christus, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat, Dens unus, per infinita seculorum secula. Amen", (Și aceasta este medicina încercată a filozofilor, acordată tuturor cercetătorilor sinceri și pioși prin binecuvântarea Domnului Nostri Isus Christos, care trăiește și în părătește cu Tatăl și Sfintul Duh, unul Dumnezeu, în vecii vecilor. Amin.) Mai citim și: "Qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, , Jesus Christus, Filius tuus, Dominus noster: qui te cum vivit et regnat in unitate Spiritus Sandi Deus per omnia saecula saeculorum. Amen". (Cel care a binevoit să se facă participant la umanitatea noastră, Isus Christos, Fiul tău Doamne, care, fiind Dumnezeu, traiste și împărătește cu tine în unitatea Sfintului Duh, în vecii vecilor. Amin.)

^{4a} Athanase Kircher, *Uedipus Aegyptiacus*. Roma, 1652, II, clas. X, cap. 5, p. 414. Există o legătură între acest text și *Tableta de Smarald* (Cf. Julius I-erdinand Ruska, *Tabula Smaragdini*, berlin, 1931.)

^{4b} Rozeria Filozofilor spune (*Artis auriferae*, II, 230): "Et scias, quod haec este longissima via, ergo patientia et mora sunt necessariae in nostro magistero". ("Să știți că această cale este o cale foarte lungă și că răbdarea și încetineala sînt necesare în lucrarea noastră"). Cf. "Aurora consurgens", I, cap. X: "Tria sunt necessaria, videlicet patientia, mora et aptitudo instrumentorum". (Kalid Minor.) ("Trei lucruri sînt necesare, anume, răbdarea, încetineala și aptitudinea instrumentelor").

⁶ "Rosarium philosophorum", *Artis auriferae*, II, p. 231. Ceea ce le apare alchimistilor sub "formă metalică", psihoterapeutului i se prezintă sub forma omenească.

⁶ Trebuie să subliniez aici în mod expres că nu mă ocup de metafizică și nu discut chestiuni religioase: eu fac psihologie. Oricare ar putea fi în sine experiența religioasă și adevărul metafizic, ele sînt, din punct de vedere empiric, mai întîi și înainte de toate fenomene psihice, ceea ce vrea să însemne că ele se manifestă ca atare și că trebuie așadar să fie supuse criticii, aprecierii și cercetării psihologice. Știința nu poate fi oprită decît de propriile ei limite.

⁶ Cf. "Spiritul Mercur" în *Symbolik des Geistes*.

⁸ Alchimistii îl compară cu Lucifer, "purătorul luminii", îngerul căzut care era cel mai frumos dintre îngerii lui Dumnezeu. Cf. Mylius, *Philosophia Reformata*. Francfurt, 1622, p. 18.

^{4a} Cf. în această privință *Psihologie si alchimie*, tr. rom., Teora, 1996. ^{M)} Utilizez aici pentru cuvîntul *religio* etimologia clasică, nu cea a Părinților Bisericii.

³ Cf. Michael Maier. *Symbola aureae mensae*.... op. cit., p. 386.

² "Epistola" LV. v. 8 (Migne, /V/V. Lat.. vol. XXXIII).

"Homelie in Leviticum" (Migne. /V/V. gr., voi XII).

"Id.

"Homelie in Librum Reguin" (Migne. /V/V. gr., voi. XII).

"Gonit dintr-o cameră nupțială în alta". (*Faust*, I.)

⁵⁸ Cf. *Turba Philosophorum*, ed. Ruska, Berlin, 1931, p. 129. Sermo XIX. Această noțiune provine din cartea al-Habib (/.. c, p. 43.)

⁵⁹ "Spiritus alme, /Illustrator hominum. Horridas nostrae / Mentis pui'd tenebras. (Duh august care iluminezi oamenii, dizolvă teribilele tenebre ale spiritului nostru.) Imnul de Rusalii al călugărului Notker Balbulus († 912).

⁶⁰ Theob. de Haghelade, "Liber de alchemiae difficultatibus", *Theatrum Chemicum*, I. Ursellis, 1602. p. 139.

⁶¹ "Căci la armonia înțelepciunii concură torțele de dreapta și forțele de sînga, puteri, principii, daimoni, energii". -Acta Joannis" în *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891.

⁶² Jcrame Cardan este un exemplu excelent de alchimist care își observă propriile sale vise. Cf. cartea sa: *Somniorum synesiorum omnis generis in-somnia explicantes libri IV*. Bale, 1585.

⁶³ Zurich. Biblioteca centrală.

⁶⁴ Apropo de acest travaliu de inteipretare, a se vedea eseul meu. "Bruder Klaus" în *Gesammelte Wrkc.* voi.XI. Vezi și. L.avaud. *op. cit.*, cap. III: "Marea viziune".

5. Christosul, un simbol al Sinelui

Decreștinarea lumii noastre, dezvoltarea luciferică a științei și tehnicii și monstruoasele distrugeri materiale și morale pe care le-a produs cel de-al II-lea război mondial au fost deja comparate, și nu numai o dată, cu evenimentele de la sfârșitul timpurilor, prezise în Noul Testament. Este vorba acolo, după cum se știe, de așteptarea *Antichristului*: "Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium" (Acela este Antichristul care îi neagă pe Tatăl și pe Fiul)¹. Citim în I Ioan, IV, 3: "Orice spirit care îl reneagă pe Isus [...] este Antichrist despre care ați auzit spunându-se că va veni". Apocalipsa este plină de așteptarea lucrurilor înspăimântătoare care trebuie să se producă la sfârșitul timpurilor, înaintea nunții Mielului. Aceasta arată clar cum *anima christiana* conține nu numai cunoașterea existenței unui adversar, dar și conștiință "uzuriări" li i viito e.

Cititorul se va întreba de ce vorbesc aici despre Christos și despre Antichristos, contrariul lui. Este nevoie să vorbim despre Christos, căci el constituie mitul încă viu al civilizației noastre. El este eroul nostru civilizator care, independent de existența sa istorică, încarnează mitul omului primordial divin, Adamul mistic. El este cel care ocupă centrul mandalei creștine, el este dom-

nul tetramorphului, simbolul celui palm evanghelici (caie sin) ca și cele patru coloane ale Iionului său. HI esle în noi și noi sîutein în el. împărăția sa este perla prețioasă, comoara ascunsă pe cîmp, mica sămînță de muștar care va deveni un copac mare. cetatea cerească⁴. Așa cum Christos este în noi- Ia fel este și împărăția sa cerească .

Aceste câteva indicații bine cunoscute sînt suficiente pentru a caracteriza locul psihologic al lui Christos. *Chiislos ilustrează arhetipul Sinehr*. El reprezintă, o loialitate de natură divină sau celestă, un om glorificat, un fiu al lui Dumnezeu *sine macula peccati* (neprihănit). în calitate de *Aclam secundus* el constituie un omolog al primului Aclam dinainte de cădere, atunci cînd acesta mai posedă încă asemănarea divină, despre care spune Tertullian: "Și trebuie să uedeu". .ipropo de această imagine al lui Dumnezeu în om. că spini ui uman are aceleași mișcări și celeași sentimente ca și Dumne/eu. -leși nu tot așa cum le are Dumnezeu". Origene (18>-.⁴) este mult mai explicit: *imago Dei* imprimată în suflet și nu în corp este o imagine a imaginii, căci sufletul meu nu este chiar o imagine a lui Dumnezeu, ci a primit asemănarea imaginii anterioare" Christos. dimpotrivă, este adevărata *imago Da*" după care .s-a creai asemănarea omului nostru interior invizibil, ne corpuial, incoruptibil și nemuritor⁹. Imaginea lui Dumnezeu m noi se manifestă prin prudență, dreptate, răbdare, virtute. înțelepciune și disciplina .

Sfuitul Augustin (354-430) distinge între *imago De'* care este Christosul și imaginea acestuia care este implantată în om ca un mijloc sau o posibilitate de a ajunge la asemănarea divină . Imaginea divină nu se găsește în corpul uman. ci în *anima rationalii*; care îl distinge pe om de animal ■"Imaginea lui Dumnezeu este în interior, nu în corp... Acolo unde este inteligenta, acolo unde este spiritul, acolo unde este rațiunea care trebuie să

caute adevărul, acolo își are Dumnezeu imaginea" \ lată de ce noi trebuie să ne amintim, spune Sfântul Augustin, că sîntem făcuți după imaginea lui Dumnezeu numai în inteligență, "Dar acolo unde omul se știe creat după imaginea lui Dumnezeu, el recunoaște că există în el ceva mai mult decît li s-a dat animalelor"¹⁴. Rezultă de aici că imaginea lui Dumnezeu este cumva identică cu *anima rationalis*. Aceasta reprezintă omul superior, spiritual, *fimo caelestis* al lui Pavel¹⁵. Ca și A dam înainte de căder . Christosul în carnei/ă imaginea lui Dumnezeu¹⁶ a cărei totalitate o scoate în evidență Sfântul Augustin. "Verbul, zice el, l-a luat asupa sa pe om aproape 'tegral, suflet și corp. Și dacă vrem ceva și mai precis: pentru că el posedă suflet și came și fiară'¹⁷".

Imaginea lui Dumnezeu în om nu este distrusă prin cădere, ci numai rănită și coruptă ("deformată") iar ea este restaurată prin grația divină. Intenția de integrare este indicată de coborîrea în infern a sufletului lui Christos, a cărei efect mîntuitor se răsfrînge și asupra morților. Omologul ei psihologic este integrarea inconștientului colectiv care constituie o parte indispensabilă a individuației . Sfântul Augustin declară: "Prin urmare, scopul nostru trebuie să fie perfecțiunea, și perfecțiunea noastră este Christos"¹⁸ , căci el reprezintă imaginea perfectă a lui Dumnezeu, lată de ce este numit și "rege". Soția sa (*sponsa*) este sufletul **omului** care, "în chil voalat și interior, aderă în taina spirituală **la Verbul** lui Dumnezeu, pentru ca să fie doi într-o singură **came**", **paralel cu** nunta mistică a lui Christos cu Biserica¹⁹. In-

¹⁴ în **măsura în care** "inconștientul colectiv" desemnează o abilitate înăscută a **ființei** umane de a-și reprezenta (de fapt, acest fenomen se manifestă în **psihicul** uman fără intervenția voluntară a individului) prin simboluri imaginea **Totalității**, a omului Total, integrarea acestei facultăți psihice esle alfa și omega *procesului de individualii*'. (N Tr.)

dependent de perpetuarea acestui *hierosgamos* în dogma și ritualul Bisericii, simbolul s-a dezvoltat mai departe în cursul Evului Mediu în alchimie în fenomenul conjuncției opușilor, adică în nunta chimică și, astfel, pe de o parte în ideea totalității Pietrei filozofale, iar pe de altă parte în conceptul de combinație chimică.

Imaginea lui Dumnezeu în om, depreciată de către păcat, poate fi "reformată" cu ajutorul lui Dumnezeu²⁰, după Rom. XII, 2: "Și nu vă conduceți după această lume, ci transformați-vă în reînnoirea spiritului vostru, pentru ca să puteți încerca ce este voința lui Dumnezeu". Imaginile totalității pe care le produce inconștientul în cursul unui proces de individuație reprezintă asemenea "reformări" ale unui arhetip existînd aprioric (mandata"). Așa cum a fost adeseori subliniat, simbolurile spontane ale Sinelui (ale totalității) nu se pot distinge în practică de o imagine a lui Dumnezeu. În ciuda lui "*meiamorphousihe*" (transformați-vă). reînnoirea (*anakainosis*, *reformat io*) nu înseamnă o autentică schimbare, ci o restaurare a unei stări originare, o *apokatastasis*. Aceasta concordă riguros cu descoperirea empirică a unui arhetip al totalității"" care a existat dintotdeauna. Totuși, acesta poate să dispară din câmpul vizual al conștientului, ba chiar poate să nu fie perceput, pînă ce conștientul iluminat de convertire nu îl recunoaște în figura lui Christos. Această "anamneză" antrenează restaurarea unei stări originare de relație cu imaginea lui Dumnezeu. Ea semnifică o integrare, un pod întins deasupra faliei personalității care se datorează diverselor instincte care merg în direcții opuse. Această falie nu se produce acolo unde omul este încă legitim inconștient de ființa sa instinctuală, ca un animal; ea se arată intolerabilă, adică dăunătoare, acolo unde o inconștiență artificială, adică o refulare nu mai reflectă instinctul.

Viziunea creștină originară a imaginii lui Dumnezeu (*imago Dei*) încarnată în Christos semnifică incontestabil o totalitate care îmbrățișează toate lucrurile și conține chiar și partea animală a ființei umane (*pecus*). Cu toate acestea, simbolul lui Christos este lipsit de totalitate în sensul modern al termenului, câtă vreme nu include aspectul nocturn al lucrurilor, ci îl respinge în chip expres ca adversar luciferian. Deși excluderea puterii rele a fost perfect cunoscută de conștiința creștină, tot ce se pierdea astfel era o umbră fără consistență, căci, grație doctrinei *privatio boni*, profesată deja de Origene, răul nu era altceva decât un bine mai mic, ceea ce îi răpea orice substanță. După învățătura Bisericii, răul nu este decât "lipsa accidentală de perfecțiune". Din această propoziție s-a născut opinia: *Omne bonum a Deo, omne mahim ad homine* (tot binele vine de la Dumnezeu, tot răul - de la om²³). Mai târziu ia urmat eliminarea diavolului din unele secte protestante.

Prin doctrina *privatio boni*, s-a părut că totalitatea a fost consolidată în imaginea lui Christos. Totuși ar trebui să considerăm răul cumva mai substanțial, când îl întâlnim la nivelul psihologiei empirice. În antichitate, gnosticii, a căror argumentare este deja considerabil influențată de experiența psihică, s-au explicat cu problema răului într-o manieră mai amplă decât Părinții Bisericii. Astfel, în opinia lor, Christos "și-a tăiat umbra de la sine²⁴". Dacă acordăm ceva greutate acestei afirmații, putem recunoaște fără dificultate în Antichrist această parte tăiată. Antichristul se dezvoltă în legendă ca un imitator pervers al vieții lui Christos. El este un adevărat *antimimon pneuma*, un spirit rău care imită, care îl urmărește oarecum pe Christos pas cu pas, așa cum umbra urmează corpul. Acest aspect complementar al figurii mântuitorului, care a apărut deja în "Noul Testament, posedă fără îndoială o importanță deosebită. Efectiv, el a reținut

atenția încă de timpuriu.

Dacă discernem în figura lui Christos o paralelă la manifestarea psihică a Sinelui, Antichristul își are corespondența în umbra Sinelui, în jumătatea obscură a totalității umane, pentru care nu putem arăta prea mult optimism. Experiența ne arată că lumina și umbra par să fie repartizate în proporții egale în natura umană, așa încât totalitatea psihică apare mai degrabă ca o lumină atenuată. Conceptul psihologic al Sinelui care, pe de o parte, se deduce din cunoașterea omului integral și, pe de altă parte, se prezintă spontan în producțiile inconștientului ca o cuatemitate arhetipală cu ramificații constituite din antinomii interne, nu poate omite umbra care face parte din figura luminoasă și fără de care aceasta este lipsită de corp» și deci de umanitate. Lumina și umbra formează în Șinele empiric o unitate paradoxală. Dimpotrivă, în viziunea creștină, arhetipul este scindat în două jumătăți disperat ireconciliabile, ceea ce conduce în final la un dualism metafizic, la o separare definitivă a împărăției cerurilor de lumea inflamată a damnării.

Pentru oricine adoptă o atitudine pozitivă vizavi de creștinism, problema Antichristului este o încercare dură. Manifestarea Adversarului semnifică fără îndoială contra-ofensiva diavolului provocată de încarnarea lui Dumnezeu. Diavolul și-a primit încă de la începutul creștinismului figura sa de dublu al lui Christos și, prin urmare, de Dumnezeu, în timp ce în Cartea lui Iov el mai era încă un fiu al lui Dumnezeu și un reprezentant al lui Yahve²⁵. Psihologic vorbind, cazul este clar: figura dogmatică a lui Christos este atât de sublimă și de imaculată încât ea a întunecat tot restul; ea a devenit în fapt atât de unilaterală încât necesită cu orice preț o completare psihică pentru a restabili echilibrul. Această opoziție inevitabilă este cea care a condus deja, de timpuriu, la doctrina celor doi fii ai lui Dumnezeu dintre

care cel mai vîrstnic se numea Satanael²⁶. Venirea lui Antichrist nu este o simplă predicție profetică, ci o lege psihologică ineluctabilă care, deși nu a fost cunoscută de autorul epistolelor iohanine, l-a condus la certitudinea enantiodromiei viitoare. Iată de ce scria el ca și cum ar fi conștientizat necesitatea internă a acestei transformări, deși mai mult ca sigur că această idee trebuie să-i fi apărut ca o revelație divină. În realitate, orice diferențiere superioară a imaginii lui Christos antrenează o întărire corepunzătoare a complemetului inconștient, făcînd astfel să crească tensiunea dintre sus și jos.

Cu aceste afirmații noi ne mișcăm din plin în cadrul psihologiei și al simbolismului creștine, deși nu s-a recunoscut niciodată că atitudinea creștină conține o fatalitate care trebuie să o conducă la răsturnarea speranței ei. Și aceasta, nu din cauza unor rațiuni fortuite inexplicabile, ci datorită unei legi psihologice. Idealul spiritualității dirijate spre înalt era destinat să se izbească

* Profeția creștină a venirii Antichristului amintește de profețiile hinduse în care epoca pe care o trăim noi azi este numită *epoca de fier* și este pusă sub stăpînirea zeiței Kali. Este vorba de distrugerea valorilor tradiției, de înlocuirea lor cu alte valori care nu au o fundamentare temeinică în *etosul divin*. Deci, nu este vorba atît de dominația răului privit în chip etic, moral, etc., cît mai ales de o derivă curioasă a conștiinței umane care a pierdut, cumva, dreapta măsură în aprecierea faptelor vieții și a conduitelor care se impun. Problema trebuie transpusă în planul teoriei cunoașterii, așa încît putem vorbi, în acest sens, despre ignoranță. În același context. Antichristul nu personifică neapărat aspectul obscur al Totalității divine, cît mai ales neputința omului, modern de a concepe "perfecțiunea", Totalitatea, în maniera ei - uk.v. '. Pe planul moral, această ignoranță explică, de pildă, excesele caritabile din viața de zi cu zi, iar în viața popoarelor așa-zisa discriminare rasială pozitivă. În planul psihologic, interior, al ființei, ea transpare din tendința individului de a ignora viața sa inconștientă, pentru a se cantona total în limitele sale conștiente. (N. Tr.)

de pasiunea materialistă total atașată valorilor pămîntesc care vizează stăpînirea materiei și aservirea universului. Această schimbare devine manifestă în epoca Renașterii. Această "re-naștere" a fost interpretată ca însemnînd reînnoirea spiritului antic. Astăzi știm că acesta din urmă era mai degrabă o ma-;că. Ceea ce renăștea atunci nu era spiritul antichității, ci cel al t vului Mediu creștin care îmbrățișase, transformîndu-se. ciudate tendințe păgîne: el schimbase idealul ceresc cu cel terestru' și trecuse de la verticala stilului gotic la orizontala descoperirii globului pămîntesc și a naturii. Dezvoltarea ulterioară care ;\ condus la Era luminilor și la Revoluția franceză a produs astăzi o situație generalizată, ce nu s-ar putea desemna altfel dîci; ca antichristică; ea verifică anticiparea, din perioada creștină*âtii primitive, privind "vremurile de pe urmă". Este ca și cum. odată cu venirea lui Christos, opușii mai înainte latenți s-ar fi ra:u>;-festat, sau cum un pendul lansat cu putere dintr-o parte ar î executat acum mișcarea complementară din cealaltă parte. Copacul, se spune, nu poate crește în cer dacă rădăcinile sale nu se înfi<* în infern. Dublul sens al mișcării rezidă în natura pendulului. Christos este fără pată; și totuși, la începutul vieții sale publice, a avut loc înîlnirea sa cu Satan, Vrăjmașul, care reprezintă contraponderea acestei tensiuni puternice, activată prin apariția lui Christos . Ca și lumina și umbra, tot astfel se atașează, în chip

Satan, așa cum am mai arătat mai sus, nu este neapărat "dublul" lui Christos, "vrăjmașul", aspectul obscur al Totalității. Psihologic vorbind, ni s-ar fi părut mai normal ca "dublura", care are un caracter **compensator**, să fi fost încarnată de o reprezentare feminină (ca în relația **anima-animus forjată** de Jung) sau animală. Faptul că Christosul dogmatic este **neprihănit poate** fi interpretat și în alt sens: *el este o imagine a Totalității care include deopotrivă pozitivul și negativul, în sensul că nu-i lipsește nimic, că este ireproșabilă*, în timp ce Satan reprezintă o deformare, o **-corupție" a ordinii** divine.

inseparabil, al său *mysterium iniquitatis* de *sr>l justitiae*. ca și un frate de uri alt frate, așa cum au vrut-o Ebioniții²⁷ și Euheții²⁸, Ambii se luptă pentru împărăție, unul pentru cea a cerului, celalalt pentru *principatus hujus mundi* (împărăția acestei lumi), Auzim vorbindu-se despre o împărăție "de o mie de ani" și de venirea Antichristului, ca și cum cei doi frați împărătești ar fi stabilit o împărțire a lumilor și a timpurilor. Întâlnirea cu Satan a trebuit să fie altceva decât o -pură întâmplare: ea este o verigă dintr-un lanț.

La fel cum trebuie să ne amintim de zeii antici pentru a putea aprecia într-o manieră justă valoarea psihologică a arhetipului anima-animus, Christos este pentru noi analogia cea mai apropiată a Sinelui și a semnificației sale. Este vorba firește de o valoare colectivă care nu este recunoscută în chip arbitrar sau artificial, ci care posedă o realitate efectivă și existând în sine, și care își produce efectele chiar dacă subiectul nu are cunoștință de ele. Fără îndoială că atributele lui Christos (^substanțialitatea cu Tatăl, coeternitate, filiație divină, partenogeneză, crucificare, Miel sacrificat între opuși, etc.) ne fac să recunoaștem în el, incontestabil, o încarnare a Sinelui. Totuși, considerat din punct de vedere psihologic, el nu corespunde decât uneia dintre jumătățile arhetipului. Cealaltă jumătate se manifestă în Antichrist. Ambii sînt simboluri creștine care au același sens ca și Mîntuitorul crucificat între cei doi tîlhari. Acest mare simbol

La nivel cosmic, însă, Satan și Christos pot trimite la concepția despre *natura dublă a lui Dumnezeu* - la Dumnezeu iubitor și la cel distrugător -, care poate fi lămurită dacă avem în vedere o viziune asemănătoare prezentă în filozofia taoistă. Acolo se vorbește adeseori despre Cer (principiul absolut) ca manifestînd o alternanță a tendințelor polare yin-yang, tradusă în viața umană prin vremuri de prosperitate, armonie socială și echilibru și, respectiv, de declin moral și social, de derută și entropie pe toate planurile. (N li)

vrea să spună ca de/\olian i și difcrentieita lonstintu coi i . , întotdeauna la o leciniodșteu* și UMI amt nintatoart ,i opo/i i« < nu reprezintă nimu mai putui deut *mnificann mim* ,i n suspendarea sa chinuitoare între otmsi inseparabili ' < u > u i acestea, aici nu avem de a face c u o t xtmtie totala a t-nlu minteri s-ar distiuee s.i'asul lonșmiitei ieea u> ai ,tvea i urmare o înconștienta t umpleți Aboluea rehhoa nu pi decît deciziile supremi i Ut me in uiim ins< lulinleioi u>l de îndatoriri; aittel s[iu<- m m "UMU \ i a/un ex.sta im spt suferind care nu dtu U v i tiehi'n i i xiipum unei ^i(^ , chip necondiționat (MU] PI i.lm 111 a < < este m u v 1 ,t superior în noi deuc (t .1 sj ni opun, De auei t < K b examinezi cu izriia spti'i^p,,) > < ^_h_i ile pron Milm de viduație la lumi' 'n i h u-^ < ii OIM'I u <■»!<■» , d_k t care depășește cu inul. pci ii v ci și jentn sinii.ii 1 li ni încercări indivichuil. di > i < ir>a.* iu s, felui < .tr. r- u (ii este lipsită de umbi 1 ^_ \ ip i- 1 1

(Jauza acesei^i situații sk iv 1 1 ani .intat < it)a dou *Summum Bonum* Ireneu dt\l,ra p< hmn dreptate Miipotnva gnosticilor greci ca luiiina lat .lin or' trebuie sa ht blamata căci ea nu a putut ilumina și umple .iu 1 mat ai ceea te era m lăuntru ei (adică umbta «,1 vidul ') 1 ui 1 s a părut șocant și blamabil faptul că am putea presupune în interiorul pleromeh un "vid fără formă și obscur". Pentru creștin nici Dumnezeu și nici Christos nu pot fi un paradox; ei trebuie să fie univoci, și acest lucru este valabil încă și azi. Nu s-a știut și, aparent nu se știe nici acum, cu cîteva excepții aproape celebre, că hybrisul intelectului speculativ îi determinase deja pe antici să pretindă la o definire filozofică a lui Dumnezeu, prin care ei îl obligau

'Tocmai pentru că modelul Sinelui creștin, care este Christos, este lipsit de umbra morală necesară, ci este atît de greu de imitat. (N Tr)

cumva să tîe "binele suprem" (*Summum Bonum*). I In teolog protestanții a mers pînă la a declara chiar că: "Dumnezeu *nu poate* fi decît bun". Și totuși Yahve ar fi trebuit să-1 instruiască mai bine în acest domeniu, dacă el însuși nu a fost capabil să observe trufia sa intelectuală vizavi de atotputernicia și libertatea divine. Uzurparea "binelui suprem" are evident rațiuni care se situează cu mult în trecut (nu mă pot extinde aici asupra acestui fapt). Și cu toate astea, ea a rămas fundamentul și cauza ideii de *privat io boni* care neaga realitatea răului. Această idee apărea deja pe deplin formulată la Vasile cel Mare (330-379), la Denys Areopagitul (a doua născută a secolului I /), ca și la Augustin.

Tatian (sec. al 11-lea) este primul reprezentant a ceea ce va deveni axioma: "*Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*" atunci cînd declară: "Dumnezeu nu a făcut nimic rău; noi sîntem cei care am născut nedreptatea⁴". Această afirmație se întîlnește și la Meliton din Sardes (sec. al 11-lea), în scrierea sa *Ad Autoly-cutn*".

Vasile declară: "Tu nu trebuie să-1 privești pe Dumnezeu ca pe autorul existenței răului, nici să-ți imaginezi că răul posedă o substanță proprie (i8iav OTrooraiv toi) KaKOu eivai). Căci răul nu există ca o ființă vie, iar noi nu putem așeza sub ochii noștri esența lui substanțială (ouoiaiv evonoo tatov). Răul este privarea de bine [lipsa binelui]... Astfel, răul nu se bazează pe o existență proprie (ev iSia imaptei), ci se naște din nutilarea (7rnpd)U0aiv sufletului¹. Prin urmare el nu este nici ne-născut, cum o cred păgînii, care egaleză răul cu natura bună.,, nici chiar născut. Căci, dacă totul vine de la Dumnezeu, cum ar putea veni răul de la Bine?"⁴.

Un alt pasaj lămurește logica acestei afirmații. Vasile zice, în a doua hotnetie din *Hexameron*. "Este absolut nedrept să afirmăm că răul își are originea în Dumnezeu, căci una din

părțile opoziției nu poate ieși din cealaltă. De fapt, viața nu naște moartea, întunecimea nu este obîrșia luminii, boala nu este cea care crează sănătatea... Prin urmare, dacă (răul) nu este nici ne-născut, nici născut de Dumnezeu, de unde își are el natura sa? Căci, la urma urmei, nimeni nu poate nega că el există. Atunci ce vom spune noi? Că răul nu este o esență vie și animată, ci o dispoziție opusă virtuții, provenind de la persoanele ușuratică în urma defectării lor în privința binelui... Fiecare trebuie să se considere ca au orul răului care se afără în el"^{35*}.

Legea naturală care vrea ca atunci cînd spunem "sus" să ne reprezentăm în același timp u "jos", s-a schimbat într-o înlănuire cauzală împinsă astfel spre absurd, căci este clar că întunericul nu naște lumina, nici lumina întunericul. Totuși ideea de bine și rău constituie premiza judecării morale. Este un cuplu de opoziții logic echivalente, care formează, ca atare, o condiție *sine qua non* a oricărui act de cunoaștere. Din punct de vedere empiric, nu putem spune nimic mai mult. La acest nivel trebuie

" Afirmațiile lui Vasile pot fi interpretate și altfel. Răul nu are o existență autonomă în șesul că el nu este o entitate vie, o creatură (duh, demon, etc.) care a fost produsă de Dumnezeu. Este aici, desigur, o idee revoluționată pentru lumea antică înclinată să personifice răul și să-1 proiecteze în afara individului. Chiar și Biserica a procedat astfel atunci cînd a inițiat ritualurile de exorcizare, Vasile insistă, pe bună dreptate, asupra faptului că răul este o stărv a sufletului, o "mutilare"care poate fi interpretată, psihanalitic, ca o refulare. De aceea, o dată în plus, răul nu este o creație a lui Dumnezeu ci un efect al acțiunii umane. Refularea, pentru a reveni pe tărîmul psihanalizei, nu este opera unei entități exterioare omului. Ea este creația omului în măsura în care *supraeul* nostru cultural nu ne-a picat din cer ci a fost impus din considerente legate de civilizația umană. Iată de ce omul este responsabil de "răul" din el, Jung nu sesizează aceste nuanțe și insistă să ne asigure că Sfinții Părinți sînt vinovați de disocierea Sinelui în creștinism. În realitate, gîndirea St". Vasile ai putea ti apreciată ca o anticipare curajoasă a viziunii psihanalizei cate, și ea, neagă existența autonomă a răului. (N, Tr.)

să afirmăm că binele și răul, ca jumătăți coexistente ale unei judecăți morale, nu provin una din alta, ci sînt prezente deopotrivă întotdeauna. Răul este, ca și binele, o valoare umană, iar ■'oi sîntem autorii judecăților de valoare, dar numai într-o măsură restrînsă sîntem și autorii stărilor de fapte supuse judecății morale. Aceste stări de fapte se numesc "bune" de către unii și "rele" de către alții. Numai în cazurile cele mai importante există un consens aproape general. Dacă, împreună cu Vasile, îl considerăm pe om ca autorul răului, declarăm în același timp că el este și autorul binelui. Totuși, omul este înainte de toate autorul unei simple judecăți; în raport cu faptul judecat, responsabilitatea sa nu este atît de ușor de stabilit. Ar trebui pentru aceasta să definim cu claritate întinderea liberului arbitru. Psihiatrul știe ce sarcină extrem de dificilă reprezintă aceasta.

Din aceste motive, psihologul reculează în fața afirmațiilor metafizice, dar el trebuie să critice fundamentele umane admise de *privatio boni*. Atunci cînd Vasile afirmă, pe de o parte, că răul nu are o substanță proprie, dar că provine dintr-o "mutilare a sufletului", și că, pe de altă parte, el este convins că răul există realmente, realitatea relativă a răului se fondează pe o reală "mutilare" a sufletului, care trebuie să aibă și ea o cauză reală. Dacă sufletul a fost creat bun la origine, el a fost într-adevăr corupt jji aceasta provine dintr-o cauză reală, chiar dacă aceasta nu a fost decît neglijență, indiferență și frivolitate, ceea ce constituie sensul cuvîntului *rhathymia*. Dacă ceva este redus la

In. ensul arătat de mine mai sus, omul nu poate fi autorul binelui. Binele este creație divină, el este o ordine instituită de Creator, o ordine naturală a lucrurilor pe care omul o perturbază prin acțiunea sa necugetată. (N. Tr.)

Altfel spus, această cauză nu se află în afara omului, nu este rezultatul țiunii unei entități autonome, a unui Diavol, de care, omul nu s-ar face răs-
inzător. Jung nu sesizează această nuanță. (N. Tr.)

un fapt psihologic trebuie să accentuez acest aspect el nu este redus nicidecum la zero, nu este abolit, ci transpus într-o realitate psihică mult mai ușor de constatat decît, de pildă, realitatea diavolului dogmatic care, după sursele autentice, nu a fost inventat de om, ci exista înaintea lui. Dacă, în ceea ce îl privește, diavolul a căzut în afara lui Dumnezeu din propria sa voință, aceasta demonstrează, pe de o parte, că răul exista în lume înaintea omului și că acesta din urmă nu este singurul lui autor, iar_ pe de altă parte, că diavolul avea deja un suflet "mutilat" pentru care trebuie să găsim o cauză responsabilă*. Viciul fundamentil al arguman.ului lui Vasile este petiția de principiu care conduce la contradicții insolubile. Se susține la început că autonomia răului trebuie negată, chiar și în fața eternității diavolului afimată prin dogmă. Motivul exterior al acestei stări de fapt este, istoric, amenințarea dualismului maniheist. Aceasta a apărut foarte clar în tratatul lui Titus de Bosta (circa 370), *Adversus Mtmichaeos*³⁶. Autorul expune aici că, contrar dualismului maniheist, răul nu există sub raportul substanței*.

Ioan Chrysostom (circa 344-407) folosește, în loc de axăpi]oii; (privare, lipsă), expresia eKxpóirr) tou KaA.oι3 (deviere, abatere în raport cu binele). El se exprimă astfel: "Răul nu este nimic altceva decît o deviere de la bine, și prin urmare răul este secundar în raport cu binele"⁷.

Diavolul reprezintă mai degrabă o potențialitate prezentă în creație, și anume aceea de a *te abate* de la legitatea divină. Altfel spus, omul poate, prin proasta utilizare a libertății sale, să adopte o poziție care s-a înstrăinat de ordinea naturală ("bună") prescrisă a creației. Prin urmare, nu putem vorbi despre Diavol ca despre o ființă în "carne și oase" care a tăcut și a dres cutare lucru. (N. Tr.)

Afirmația este cît se poate de clară aici: răul nu are o existență substanțială, el nu este o entitate autonomă. (N. Tr.)

Denys Areopagitul oferă, în cap. IV al tratatului său *Numele divine*, o explicație detaliată în privința răului. Răul, spune el, nu poate proveni din bine, căci, dacă ar proveni din bine, nu ar mai fi rău. Intrucât tot ceea ce există provine din bine, totul este bun într-o măsură oarecare: "Răul nu există deloc", (ТО 8е КСІКОВ оим; ecmv.)

"Prin natura sa răul nu este un lucru și el nu produce lucruri". Răul nu există deloc și el nu este nici bine, nici producător de bine" (ОВІК БОТІ Ка66А.орј ТО КСХКОВ отіе сѣаGov cure 6v saxiv). ■ I oate lucrurile, în măsura în care există, sînt bune și provin din Bine; dar, în măsura în care sînt lipsite de bine, ele nu sînt nici bune, nici existente". Ceea ce nu există nu este în întregime rău. Ceea ce este absolut inexistent nu este nimic, dacă nu este înțeles cumva ca subzistînd în bine într-o modalitate extra-esențială (Kaxd xo *vnepovoiov*). De unde binele - atît ca absolut existent, cît și ca absolut inexistent - va ocupa un loc cu mult superior și supraeminent (*noXkti*) npotepov \mepi5pîmevov), în timp ce răul nu este nici în ceea ce există, nici în ceea ce nu există (ТО de КСХКОВ ои)TE ev tok, ouenv, ome ev toic, uŃ OVOIV³⁸).

Aceste aserțiuni indică emfaza cu care a fost negată realitatea răului încă de timpuriu. Această stare de lucruri se află într-un raport intim, așa cum am văzut, cu luarea de poziție a Bisericii 111 față dualismului maniheist. Lucrul apare clar la Augustin. El scrie, în tratatul său împotriva maniheiștilor și marcioniștilor: "Prin urmare, toate lucrurile sînt bune, pentru că unele sînt mai bune decît altele și bunătatea celor inferioare sporește lauda celor mai bune [...] Privitor la cele zise rele, fie sînt defecte ale lucrurilor bune, care nu pot exista absolut nicăieri prin ele însele în afara lucrurilor bune [...] Chiar și defectele aduc mărturie bunătății celor naturale. De fapt, ceea ce este rău în urma unui defect este evident bun prin natura sa. Căci defectul¹ este contra

naturii, pentru că îi dăunează naturii; și nu i-ar dăuna, dacă nu 1-ar micșora binele. *Deci răul nu este decît privarea de bine*. Și prin urmare, el nu este nicăieri, dacă nu într-un bine oarecare [...] Așadar, pot exista realități bune fără realități rele, așa cum există și Dumnezeu împreună cu toate realitățile superioare cerești; dar realitățile rele nu pot exista fără cele bune, dacă ele vatămă, ele micșorează binele; dacă ele mai vatămă încă, este pentru că mai au încă un bine pe care îl pot micșora; și dacă îl absorb în întregime, nu mai rămîne nimic natural pe care să-1 mai poată micșora; prin urmare, mi mai exista nici răul care sa strice, pentru că lipsește natura al căței bine 1 ar putea micșora, vatămîndu-1³⁹."

Cartea sentințelor extrase din Augustin declară (CLXX.X VI) "Răul nu are substanță⁴⁰, căci cet.-a ce nu îi aie pe Dumnezeu u« autor nu există; astfel, viciul complici nu este mnuc altceva decît dorința sau acțiunea unei voințe dezordonate" . lat Au gustin spune în același sens: "Renii nu este rău; dai dacă cineva folosește fierul pentru o crimă , acela este rău"

Aceste expuneri ale lui Denys Areopagitul și Augustin arată cu claritate că: răul nu are substanța iu sine. nu există, căci el este o micșorare a binelui care posedă înti adevăr substanță Răul este un *vitium*, un viciu, un defect, adică o proastă utilizare

* Găsim o paralelă interesantă a acestei observații iu taoism. Zhuang Zi, unul din corifeii taoismului filozofic, arată ca *legea cerului* lace ca lucrurile create să iic așa cum sînt eie de la nat ui â i ierul este tier, cu alic cuvinte, și nu are nici o proprietate morală sau utilitară Dar lucrurile naturale sînt modificate de oameni în folosul lor. Fierul poate ii astfel transformat în unealtă de război și folosit ca atare. Este ceea ce taotsmul numește *legea pămîntului*. - Aceste modificări aduse *naturii naturale* a cieaoailor și lucrurilor constituie "corupția" sau "răul" lor. Prin urmare, răul este într adevăr o mutilare a binelui. (V. în acest sens și introducerea mea la cartea "Tao în aforisme". AROPA. 1997.) (N. "Ir.)

a lucrurilor în urma unei decizii incorecte a voinței (de pildă, orbirea datorată unei dorințe rele*). Thomas d'Aquino, mare doctor al Bisericii, spune referindu-se la citatul lui Areopagitul dat mai sus: "Una din părțile unui cuplu de opuși este cunoscută pornind de la cealaltă, ca de pildă obscuritatea pornind de la lumină. Iată de ce (răspunsul la întrebarea) «Ce este răul?» trebuie să se deducă din natura binelui. Am spus mai sus că binele semnifică tot ceea ce este de dorit Prin urmare, întrucât toată natura își dorește propria sa esență și propria sa perfecțiune, este necesar să spunem că ființa și perfecțiunea oricărei creaturi au nevoie de bine (*rationem boni*). Prin urmare, mi este cu puțință ca răul să semnifice o ființă, o formă sau o nai ură oarecare. Iată de ce este necesar ca numele răului să semnifice absența bine lui⁴³ⁿ. "Răul nu este o ființă, în timp ce binele este o ființă⁴⁴ⁿ" "Faptul că orice agent operează în vederea unei finalități decurge clar din faptul că orice agent tinde spre ceva definit. Or, lucrul spre care tinde orice agent în chip definit trebuie cu necesitate să-i convină acestui agent, pentru că acesta nu ar tinde spre el dacă nu ar avea o anumită legătură cu el Ceea ce îi convine unei ființe este bun pentru ea. Așadar, orice agent acționează în vederea unui bine⁴⁵ⁿ."

Sfântul Thomas se referă la cuvintele lui Anstotel: "Un lucru este cu atât mai alb cu cât este amestecat mai puțin cu negru"⁴⁰ⁿ fără a menționa totodată că propoziția inversă: "Un lucru este cu atât mai negru cu cât este amestecat mai puțin cu alb" revendică aceeași validitate și este echivalentul logic al primeia. Ar fi trebuit să se menționeze și faptul că nu numai obscuritatea este cunoscută prin intermediul luminii, dar și lumina cu ajutorul ob-

* în realitate, nu dorința este rea ci faptul că ea ne "orbește", adică are ceva excesiv, și de aceea nefiresc. în revedicările ei. (N. Tr.)

scurității .

Dat fiindcă numai ceea ce acționează este real, după Sfântul Thomas numai binele este real, adică existent Totuși, argumentarea sa presupune un bine care semnifică ceva de genul "satisfăcător, convenabil, adaptat, corespunzător" Prin urmare, ar trebui să traducem: "Omne agens agit propter bonum" prin: "Orice agent acționează în vederea a ceea ce îi convine". Dar aceasta este, după cum știm, tocmai ceea ce face diavolul. Și el posedă un *appetibile* (lucru dezirabil) și tinde, fără îndoială, spre perfecțiunea nu în bine, ci în rău. Totuși nu putem deduce de aici c tendința sa posedă natura binelui¹.

Rezultă de aici că este posibil să reprezentăm răul ca o diminuare a binelui, dar cu o asemenea logică am putea spun că: temperatura iernii arctice care ne îngheață nasul și urecăm.-nu diferă decât cu puțin de cea care există la ecuator. Dar, în realitate, ea diferă cu 230° sub zero absolut. Toate lucrurile de pe pământ sînt "calde" pentru că nici unul nu atinge, nici măcar pe aproape, zero absolut. Așa cum lucrurile sînt mai mult sau mai puțin bune, iar frigul nu este decât o micșorare a caldului, și răul nu este decât o micșorare a binelui. Argumentarea lui *privatio*

Acest lucru nu poate fi menționat, așa cum pretinde Jung, pentru că la Părinții creștini lumina este axiomată ca o reprezentare a binelui, adică a lui Dumnezeu. Ea a existat încă de la început, sau, mai precis, ea este singura care are substanță. Obscuritatea, în același context simbolic, nu are o existență în sine și depinde, prin urmare, de gradele de alterare ale luminii. (N. Tr.)

* Ba putem afirma așa ceva: pentru că Diavolul acționează și el în concordanță cu propria sa natură care, deși este rea după opinia noastră, este bună pentru el. în măsura în care Diavolul nu devine inger, el își rămîne sieși consecvent, adică naturii sale specifice. Prin urmare, "binele" înseamnă a fi în acord cu propria ta natură naturală, chiar dacă în ochii altora această "natură" are ceva suspect. (N. Tr.)

boni rămîne o petiție de principiu eufemistică, chiar dacă răul este privit ca un. rău mai mic sau ca un efect cu carater finit și limitat al lucrurilor create. Falsa concluzie decurge necesar din premiza: *Deus = Summum Bonum*, pentru că este imposibil ca binele perfect să fi creat răul. El a creat numai binele și binele mai mic (pe care profanii l-ar numi "mai rău")⁴⁷. Dat fiindcă, în ciuda unei călduri de 230° deasupra lui zero absolut totuși noi înghețăm ca vai de noi, există, de asemenea, oameni și lucruri create, desigur, de Dumnezeu, care nu au decît un minimum de bine și posedă așadar un maximum de rău.

Fără îndoială că această tendință de a nega realitatea răului provine din maxima: *Omne bonum a Dea, omne malum ab homine*. Aceasta este în contradicție cu adevărul care vrea ca cel care a creat cald să fie, de asemenea, și autorul frigului (sau *bonitas inferiorum*: bunătatea lucrurilor inferioare). Putem să-1 aprobăm pe Augustin că toate naturile sînt bune; dar ele nu sînt suficient de bune pentru ca răutatea lor să nu fie și ea evidentă.

Ceea ce s-a petrecut și se petrece în zilele noastre în câmpurile de concentrare ale statelor dictatoriale nu poate fi calificat ca "lipsă accidentală de perfecțiune". Aceasta ar suna ca o ironie insultătoare.

Psihologia nu știe ce sînt în sine binele și răul; ea le cunoaște numai ca judecăți asupra unor relații: binele este ceea ce, dintr-un anumit punct de vedere, apare drept convenabil, acceptabil sau prețios; răul este opusul binelui. Cînd ceea ce numim bine este într-adevăr bine pentru noi, există de asemenea și un rău care este și el la fel de "real" pentru noi. Vedem că psihologia are de-a face cu o judecată mai mult sau mai puțin subiectivă, adică cu o opoziție psihică care este inevitabilă într-o desemnare de relații de valoare: este bun ceea ce nu este rău și este rău ceea ce nu este bun. Există lucruri care, dintr-un anumit punct de

vedere, sînt extrem de rele, adică periculoase. Există, de asemenea, și în natura umană lucruri care sînt foarte periculoase și, prin urmare, îi apar ca rele celui care este plasat în linia lor de tir. Nu are sens să înfrumusețăm acest rău, căci nu am face-o decît din dorința de a ne proteja cu o falsă protecție. Natura umană este capabilă de un rău infinit, iar faptele rele sînt la fel de reale ca și cele bune, oricît de departe s-ar întinde domeniul experienței umane, ceea ce vrea să zică că sufletul formulează involuntar judecata care discriminează. Numai inconștiența nu cunoaște binele și răul. În interiorul domeniului psihologic nu știm, oricît am n de sinceri, ce preamînă în lume, răul sau binele. Ne mulțumim să sperăm că binele - adică ceea ce pare să ne convină. Nimeni nu ar îndrăzni să declare ce este binele în mod general. Nici o viziune intuitivă a relativității și fragilității judecății noastre morale nu ar putea să ne elibereze de aceste defecte, iar cei care își imaginează că sînt plasați dincolo de bine și de rău sînt de obicei cei mai mari torționari ai umanității, căci ei se contorsionează în chinul și angoasa propriei lor frenezii.

Astăzi, ca și întotdeauna, este extrem de important ca omul să nu omită să vadă primejdia răului care mocnește în el. Această primejdie este, din nefericire, foarte reală, de aceea psihologia trebuie să insiste asupra realității răului și să respingă orice definiție care l-ar privi ca insignifiant sau chiar ca inexistent. Psihologia este o știință experimentală care se ocupă de lucruri reale, la psiholog, eu nu am prin urmare nici o intenție de a mă amesteca în metafizică și nu am competența cerută pentru a o face. Eu nu trebuie să intru în polemică decît acolo unde metafizica impietează asupra experienței pe care o interpretează în chip nejustificat empiric. Critica mea privitoare la *privatio boni* nu este valabilă decît din perspectiva experienței psihologice. Din punct de vedere științific, *privatio boni* este, așa cum

poate constata oricine, o petiție de principiu, de unde, după cum știm, nu putem scoate decât ce am introdus. Argumentele de acest gen nu-au nici o forță de convingere. Dar faptul că ele sînt nu numai folosite dar și crezute este pentru mine ceva de care nu mă pot descotorosi cu una cu două. De fapt, este o dovadă a existenței unei tendințe de a da, din principiu, prioritate "bine-lui", și aceasta, cu toate mijloacele convenabile și neconvenabile de care se dispune. Prin urmare, atunci cînd metafizica creștină se atașează de *privatio boni*, ea exprimă tendința de a spori mereu binele și de a micșora răul. *Privatio boni* poate fi, așadar, un adevăr metafizic. Nu-mi voi da cu părerea în acest domeniu. Trebuie numai să susțin că, în domeniul experienței noastre, albul și negrul, lumina și întunericul, binele și răul sînt opuși echivalenți, așa încît unul din termeni îl presupune întotdeauna pe celălalt.

Acest fapt elementar a fost deja apreciat cum se cuvine în *Homeliile clementine*, colecție de scrieri creștine gnostice compuse pe la anul 150 după Christos⁴⁸. Autorul lor compară binele și răul cu mîna dreaptă și mîna stîngă a lui Dumnezeu și înfățișează creația în general ca formată din syzygii, cupluri de opuși. La fel elevul lui Bardesan, Marinus, vede binele ca luminos și plasat la dreapta (*dexion*) și răul ca obscur și plasat la stînga (*aristeron*)⁴⁹. Partea stîngă corespunde de asemenea femininului. Și la Ireneu (*Adv. Haer.*, I, 30, 3), Sofia Prunikos s-a numit *Sinistra* (Stînga). Clement găsește această manieră de a vedea perfect compatibilă cu ideea de unitate a lui Dumnezeu. Dacă ne-am închipui o imagine antropomorfică a lui Dumnezeu (orice imagine a lui Dumnezeu este mai mult **sau** mai puțin antropomorfică), **nu** am putea contrazice logica și **naturalul** tezei clementine. În orice caz, această viziune, care este probabil mai veche cu două sute de ani decât citatul dat mai sus, dovedește că

realitatea răului nu conduce nicidecum la un dualism maniheist și că ea nu primejduiește imaginea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, ea îi asigură unitatea, făcînd-o să treacă dincolo de distincția problematică pe care o întîlnim în viziunea yahvistă și creștină. Yahve, se știe, nu este drept, iar nedreptatea nu este bună. Dumnezeul creștin, dimpotrivă, este *numai* bun. Fără îndoială că teologia clementină s-a forțat să întindă un pod peste această opoziție, într-o modalitate conformă cu faptele psihologice.

Linia de gîndire a lui Clement merită așadar să fie studiată mai îndeaproape. "Dumnezeu, zice el, a stabilit două împărății (*basileias*) și două lumi (*aionas*) și a decis să-i încredințeze Răului (*Ponero*) actualul cosmos, pentru că el [răul] este mic și trece repede. Dar el a promis să-i rezerve Binelui lumea viitoare, pentru că el este mare și veșnic". Structura omului corespunde acestei diviziuni: corpul provine din femininul care are ca proprietate emoția, în timp ce spiritul vine din masculinul uiruiii corespunde elementul rațional'. Clement numește corpul și spiritul "cele două triade"⁵⁰. Omul provine din "două amestecuri" (*phyramaton*, lit.: aluaturi), femininul și masculinul, lată de ce îi sînt propuse și două drumuri: cel al legii și cel al absenței legii. De fapt, s-au stabilit două împărății: "Una s-a numit cer, și cealaltă, cea a celor care guvernează în prezent pămîntul"⁵¹. "Una din cele două o violentează (*ekbiazetai*) pe

—
Ideea că universul poate fi succesiv în puterea binelui și, respectiv, a răului, este prezentă și în taoism. Acolo ea capătă expresia de *alternanță a vidului și plinului*, fenomen de care se face răspunzător Cerul (vezi și nota *, p. 163). (N. Tr.)

—
Și în taoism găsim o bipartiție asemănătoare: corpul uman provine din elementul pămînt (*vin*) care este grosier, iar spiritul provine din elementul cer (*yang*) care este subtil. Aceste expresii nu vor să spună altceva decât că omul, ca orice altă creatură, este constituit din unirea elementelor polare *vin-yang*. (N. Tr.)

cealaltă". "Altminteri, acești doi suverani (*hegemones*) sînt mîinile prompte" ale lui Dumnezeu, prin referire la Deuteronom, XXXII. 39 ("*Ego occidam et vivere faciam*": "Eu ucid și dau viață"). El ucide cu mîna stîngă și eliberează cu mîna dreaptă. Aceste două principii "nu-și au esența în afara lui Dumnezeu, și nici nu există vreun alt principiu originar (*arche*). Ele nu au ieșit (*proeblethesan*) din Dumnezeu ca niște animale (*zoo*), căci ele erau în acord cu el (*homodoxoi*)". "Din Dumnezeu au ieșit cele patru elemente [...] El este tatăl a toată substanța (*ousias*). și nu al cunoașterii care a urmat amestecului (elementelor)⁵². Cînd ele au fost amestecate din afară, s-a născut din ele. ca un prunc, alegerea^{5A}". Aceasta înseamnă că amestecul elementelor a dat naștere la inegalități semnificînd incertitudini și. prin urmare, necesitînd decizii sau alegere [opțiune]. Cele patru elemente formează quadrupla substanță a corpului (*tetragenes tou somatos ousia*) și de asemenea a rîului (*ton poncrou*). "Această substanță. împărțită în genuri, a fost proiectată de Dumnezeu, dar ea a fost amestecată din afara ei însăși, prin voința Creatorului (*ton probatontos*). pentru a produce, ca rezultat al combinării, alegerea (*proaicris*) care se veselește în rău".

Această frază trebuie să semnifice ceva de genul: substanța quadrupla este eternă (*oitsa aci*) și odraslă a lui Dumnezeu, dar tendința către rău (*he kaktis khairousa proairesis*) a venit din afara amestecului dorit de Dumnezeu (Kaxd iflv TOVJ Qeov Boi3A.r)avv e^co xn, Kpâagi cruuPePr]KEv). Astfel răul nu a fost creat nici de Dumnezeu, nici de altcineva, nici proiectat în afara lui, nici ieșit din el. Petru, care s-a angajat în asemenea reflecții, nu este deloc sigur că lucrurile s-au petrecut așa.

Prin urmare, este ca și cum, independent (și fără să o știe ?) de Dumnezeu, amestecul celor patru elemente ar fi căpătat o turnură rea, ceea ce este totuși dificil de împăcat cu postulatul

clementin al mîinilor opuse ale lui Dumnezeu care "se violentează" reciproc. Mai ales Petru, care conduce discuția, ezită să-i atribuie Creatorului cauza răului.

Clement din Roma reprezintă un creștinism al lui Petru revelînd o clară amprentă rituală (*High Church*) și trădează nu numai prin aceasta, dar și prin doctrina dublului aspect al lui Dumnezeu, un raport strîns cu Biserica iudeo-creștină primitivă. Găseam în aceasta din urmă. prin mărturia lui Epiphanes, gîndirea ebionită că Dumnezeu a creat doi fii: cel mai în vîrstă Satan, și cel mai tînăr Christos^A. Fără îndoială că la acest lucru face aluzie Mihea, unul din interlocutorii dialogului, atunci cînd crede că binele și răul, avînd aceeași obîrșie, trebuie să sînt frați \

în Apocalipsa (iudeo-creștmăj a *Ascensiunii lui haia*, elementul central este constituit de *viziunea* celor șapte ceruri în care a fost răpit profetul^V. El îi vede mai întîi pe Sammael și oștirea sa împotriva căroră s-a angajat "un mare război" pe firmament. îngerul îl conduce mai departe. în primul cer, și acolo îl duce la un tron. *La dreapta acestuia se află îngerii care sînt mai frumoși decît cei din partea stîngă*. Cei din dreapta "cîntă pe o singură voce"; cei din stîngă cîntă după cum *îi bate capul*, iar cîntecele lor nu sînt identice. În al doilea cer, îngerii sînt mai frumoși decît în primul, și nu există diferențe între ei. La fel se întîmplă și în cerurile superioare. Sammael mai exercită încă, în chip manifest, o înlluență remarcabilă asupra primului cer, în așa fel încît îngerii din "stînga" sînt mai puțin frumoși, iar cerurile inferioare mai puțin strălucitoare. Diavolul se află pe firmament, ca și arhonții gnostici, și, împreună cu îngerii săi, el corespunde zeilor și puterilor astrologice. Dat fiindcă atenuarea strălucirii ajunge pînă în sferele superioare, sfera sa se întretaie cu sfera Trinității a cărei lumină penetrează

la rîndu-i pîuă în cerul cel mai de jos. Astfel este descrisă o imagine care reprezintă o corelare de opuși, la fel ca mîna dreaptă și mina stîngă. Este remarcabil că această viziune, ca și *Homeliile clementine*, aparține erei pre-maniheiste în care nu apăruse reacția de apărare împotriva concurenței maniheismului, încă mai era posibil să descrii o poziție simplă și justă de tipul yin-yang, imagine mai aproape de adevăr decît cea a *privat io bani* și, pe de altă parte, neaducînd nici o atingere monoteismului, cum este cazul cu yin-yang în reuniunea lor în Tao, termen pe care iezuiții l-au tradus logic prin "Dumnezeu". Este ca și cum tocmai dualismul maniheist i-ar fi conștientizat pe Părinții Bisericii de faptul că, fără a-și da seama cu claritate, ei hrăniseră pînă atunci, mult și bine, credința în substanțialitatea răului. Această viziune bruscă i-a condus fără îndoială la primejdiile antropomorfismului, constînd în a admite că ceea ce nu poate concilia omul este deopotrivă de neconciliat și pentru Dumnezeu. Această eroare a putut fi evitată de Biserica primitivă datorită gradului ei mai mare de incoștientă.

Fără îndoială, am putea presupune că, în cercurile gnostice ale iudaismului sincretist, problema imaginii yahviste a lui Dumnezeu, pusă începînd cu Cartea lui Iov, a continuat să fie discutată, și aceasta cu atît mai mult cu cît răspunsul creștin la această întrebare, adică opțiunea univocă pentru bunătatea lui Dumnezeu⁵⁷, nu-i satisfăcea pe evreii conservatori. Este caracteristic în această privință că tocmai la evreii palestinieni a luat naștere doctrina celor doi fii opuși ai lui Dumnezeu. În interiorul creștinismului, aceasta s-a perpetuat pînă la bogomili și cathari; în iudaism, ea se continuă în speculația religioasă și își va găsi

Jung continuă să confunde ideea de substanțialitate a răului, adică credința în răul autonomizat, cu concepția dualistă care acceptă, formal, existența elementelor de umbră în *Inpleroma*. (N. Tr.)

expresia durabilă în cele două părți ale arborelui kabbalistic al șefi roiori lor, în *Hessed* (Milă) și *Din* (Judecată). Un savant rabin, M. Z. Werblowski, m-a onorat cu faptul de a culege pentru mine o serie de afirmații din literatura ebraică cu privire la această problemă⁵⁸.

Rabinul Iosif spune: "Cuvîntul: «Si nimeni dintre voi să nu iasă din poarta casei sale pînă la om» (Ieșirea. XII. 22^b) vrea să zică că dacă i se lasă mîna liberă F.terminatorului el nu mai distinge bunii de răi. Ba chiar el începe eu cei drepti"⁶⁰. Apropo de Ieșire, XXXIII, 5: "Dacă numai și o clipă aș sta între voi. eu v-aș nimici", Midrasch declara- (Y.-., >., e vrea. să zică)- "Aș putea să mă mîinii pe voi o clipă așa că (ns este. «Ascunde-te o clipă pînă ce trece mînia» si si: vn nuu esc" Yahve atrage atenția asupra mîinii sale necontrolate Atunci cînd în momentele de mînie divină este proferat un hks'em, el se împlinește fan înconjur. Iată de ce Balaam era cel care cunoaște gîndurile Prea-înaltului⁶¹, și a fost solicitat de Bab.q să-1 blesteme pe Israel, acest vrăjmaș atît de prunedios. Aceasta vrea să zică că el cunoștea momentul mîinii lui Yahve"

Iubirea și mila lui Dumne/eu sint la dreapta sa, dreptatea și judecata sînt la stînga. Astfel s-a /îs apropo de I Regi XXI! 10 ("Eu vîd... toată ostirea cerului mîindu-se la dreapta și la stînga sa"): "Există, oare, acolo sus o stingă și o dreaptă? Aceasta \ rea să însemne că intercesorn se află la dreapta și acuzatorii la stînga⁶²". S-a zis apropo de Ieșire XV 6: ("Dreapta ta Doamne, este putere minunată, stînga ta. Doamne, zdrobește vrăjmașul!"): "Cînd Israel a făcut voia lui Dumnezeu" e! a făcut ca stîna să devină dreapta; cînd e! nu a tăcut voința lui Dumnezeu, el însuși a schimbat-o pe dreapta în stînga⁶ " "Stînga lui Dumnezeu sfîrîmă în bucăți: dreapta sa atrage ia el"⁶³.

Aspectul primejdios al dreptății lui Dumnezeu a fost expus în

următoarele reflecții: "Așa grăit a Sfiutui, bineevvintat fie el: Dacă creez lumea cu milă, păcatele ei vor predomina: dacă o fac cu dreptate, oare cum ar mai supraviețui ea? Iată de ce o creez, eu dreptate și milă. Fie ca ea să dureze!"⁶⁶ Acest Midrasch spune apropo de *Facere* XVIII, 23 (rugăciunea lui Abialiam pentru Sodoma): (Abraham vorbește); "Dacă vrei să ai lumea, să nu existe în ea o (aspră) dreptate. Dacă vrei să ai dreptatea, lumea nu va mai fi. Tu vrei să ții ambele capete ale frîngiei și să-1 ai și pe unul și pe celălalt, concomitent. Dacă nu cedezi un pic, lumea nu va supraviețui".

Dumnezeu îl preferă pe păcătosul care se pocăiește decît pe drept și îl protejează cu dreptatea sa, acoperindu-l cu mina sa, ascun/indul sub tronul său⁶⁸.

Apropo de Habacuc II, 3 ("Dacă (viziunea) se lasă așteptată, așteapt-o") Rabbi Jonathan a zis: "Dacă crezi: «Numai noi așteptăm, LI nu așteptăm», scris este: «Dumnezeu așteaptă să vă miluiască» (Isaia. XXX, 18). Iar dacă așteptăm și noi, și KL oaie ce să mai înîpiedice (mîntuirea)? Dreptatea divină este cea care o împiedică⁶⁹! în același sens trebuie înțeleasă și rugăciunea lui Rabbi Jonathan: "Fie vrerea ta să obsevi oprobiul nostru și să contempli nimicnicia noastră. Îmbraeă-ne în mila ta, acoperă-ne cu puterea ta, înveșmîntează-te în iubire și încinge-te cu binecuvîntare, și fie ca bunătatea și mîngîierea ta să stea înaintea ta⁷⁰!". Dumnezeu este pur și simplu implorat să-și amintească de atributele sale bune. Există o tradiție după care Dumnezeu se roagă pe Sine; "Fie vrerea mea ca mila mea să precumpănească și compasiunea mea să acopere celelalte atribute". Această tradiție își găsește confirmarea în următoarea poveste Așa grăit-a Rabbinul Ismael, fiul lui Eîiseu: «luttai într-o zi în sfînta sfîntelor pentru a aduce sacrificii de par fumuri; și văzui acolo pe Actarie! Ya' Yahve Sabaoth⁷² așezat pe tronul său slăvit și el

îmi zise: «Fiul meu Ismael, binecuvîntează-mă!» Iar eu i-am zis: «Stăpîne al lumilor, fie vrerea ta ca mila ta să precumpănească asupra mîniei și ca milostivirea ta să acopere toate atributele și ca să-i tratezi pe fiii tăi cu milostivire și nu cu aspră dreptate». Și el înclină capul spre mine".

Nu este greu să vedem, în lumina acestor citate, efectul produs de imaginea divină contradictorie care era cea a lui Iov. Ea a fost un obiect al speculației religioase în interiorul iudaismului și 1-a influențat, prin intermediul kabbalei, pe Iacob Boehme, la care întîlnim o ambivalență analoagă între iubirea lui Dumnezeu și focul mîniei sale în care este ținut prizonier Lucifer.

În măsura în care psihologia nu esU nutili/ ^a nu putem deduce un dualism metafizic din u ti^Uii m ■ <>pi -iii . ei hivak Mti care este opera ei, sau, după CAZ UU . pi .ui n, «i 11 <u c t lucru⁷⁵. Psihologia știe că opușii etl \ i' r i ut .n ^ |t<" condițiilor inerente actului cunoaștem firavi i u MMH I¹ fi imposibile. Dar nu este absolut probabi! i up Juneiii t¹ ^ strîns legat de actul cunoașterii sa fir totd it? >i o propi ie*ate a obiectului. Este mai preferabil să gmdini ca mu înainte de toate, conștiința noastră este cea taie tiaseaza distincțiile lucrurilor, care le apreciază și chiar le creaza acolo unde na este perceptibilă nici o distincție.

Am insistat asupra doctrinei *privatio boni* pentru că ea este, într-un anumit sens, responsabilă de o concepție optimistă a răului în natura umană și de o concepție foarte pesimistă despre sufletul omului. În contraparte, istoria creștinismului primitiv, cu o logică fără cusur, a plasat un Antichrist în fața Christosului. Căci cum am putea vorbi de "sus" dacă nu ar exista un "jos", de "dreapta" dacă nu ar exista "stînga", de "bine" dacă nu ar exista "rău", și dacă unul din ele nu ar fi la fel de real ca celălalt? * Dia-

O dată în plus: realitatea răului nu este negată: ceea ce se neagă este

voiu l a intrat în lume ca o contraparte reală a lui Dumnezeu odată cu Christos, iar în cercurile iudeo-creștine Satan este privit, așa cum am văzut, ca fratele mai vîrstnic al lui Christos.

Dar mai există și un alt motiv care mă incită să pun în lumină *privatio borti*: deja la Vasile înțîlnim tendința de a atribui concomitent răul și caracterul de *me on* (ne-ființă) dispoziției (*dialthesis*) sufletului. Dat fiindcă, după acest autor, răul își are obîrșia în ușurătatea umană și, prin urmare, se datorează unei neglijențe, el nu există de fapt decît ca o neatenție psihologică, iar aceasta este într-atît o "cantitate neglijabilă" încît răul se dizolvă pur și simplu ca un fum. Fără îndoială că ușurătatea este un aspect al răului care trebuie luat în serios, dar este un element care poate fi eliminat printr-o schimbare de atitudine. Pur și simplu am putea acționa altfel, dacă am vrea. Condiția psihologică este ceva atît de fugitiv și cvasi-ireal încît tot ce se reduce la ea capătă un caracter de futilitate sau de eroare fortuită și, din acest motiv, ea este minimalizată. Rămîne deschisă problema de a ști în ce măsură subestimarea modernă a sufletului s-a ivit din această prejudecată. Aceasta atîrnă cu atît mai greu cu cît sufletul este bînuît, astfel, ca fiind obîrșia răului. Fără îndoială că Părinții Bisericii nu și-au dat seama de puterea fatală pe care i-au atribuit-o astfel sufletului. Trebuie să fii absolut orb pentru a nu vedea rolul strivitor pe care l-a jucat răul în lume. A fost necesară intervenția personală a lui Dumnezeu pentru a elibera

materialitatea lui. autonomia în sensul de creatură, fie ea demon sau cine știe ce altă ființă de sine stătătoare. Jung nu înțelege acest aspect și, în consecință, îi impută "filozofiei ecleziastice" idei care nu îi aparțin. (N. Tr.)

Faptul că răul este o eroare psihică de mică anvergură nu înseamnă, automat, că efectele lui ar trebui să fie, și ele, minore. Este suficient să ne gîndim la ceea ce a însemnat obsesia erorii elementare în dispozitivele sofisticate ale rachetelor balistice, pentru a înțelege că un holocaust la scară planetară s-ar fi putut declanșa dintr-o simplă neatenție! (N. Tr.)

umanitatea de blestemul răului, căci fără această intervenție omul s-ar fi pierdut. Dacă această gigantică putere a răului îi este atribuită sufletului, nu poate rezulta decît o inflație negativă, adică o revendicare demonică a puterii inconștientului și, prin urmare, o intensificare a acestuia din urmă*. Această consecință inevitabilă este anticipată în figura Antichristului și se reflectează în evenimentele contemporane, caracteristice specificului erei creștine a Peștilor, care se apropie de sfîrșit.

În lumea reprezentărilor creștine, Christos figurează fără doar și poate Șinele⁷⁶. În calitatea sa de chintesență a individualității, el are ca atribute unicitatea și faptul că nu a venit decît o singură dată. Dat fiind faptul că Șinele psihologic este un concept transcendent, pentru că el exprimă totalitatea conținuturilor conștente și inconștente, el nu poate fi descris decît în termenii antinomiei⁷⁷, ceea ce înseamnă că atributele menționate mai sus trebuie să fie completate cu contrariile lor, pentru a caracteriza în chip corect faptul transcendent. Acest lucru se poate face cît se poate de simplu sub forma următoarei cuaternități: *Venit o singură dată*

Unic Universal

Etern

* Nu vedem deloc cum o eroare psihologică trebuie să fie identificată cu "o revendicare demonică a puterii inconștientului". La urma urmei, inconștientul nu este echivalent cu psihicul luat în totalitatea lui. Probabil că Jung atribuie inconștientului o valoare morală negativă și, de aici, formula lui absolut nefericită. (N. Tr.)

Formula de față nu exprimă numai Șinele psihologic, ci și figura dogmatică a lui Christos. În calitatea sa de om istoric, Christos a apărut o singură dată; în calitate de Dumnezeu, el este universal și etern. Șinele ca individualitate a apărut o singură dată în chip unic; dimpotrivă, ca simbol arhetipal, el este o imagine a lui Dumnezeu, și, prin urmare, universal și "etern". Teologia îl desemnează pe Christos ca total bun și spiritual; prin urmare, este necesar să se nască din cealaltă parte un element "rău" și "htonian" sau "natural", care îl desemnează pe Anti-christ. De aici ia ființă o cuaternitate de opuși care este unificată pe planul psihologic prin faptul că Șinele nu este doar "bun" și "spiritual"; rezultă astfel că umbra acestuia este cu mult mai puțin neagră. De altfel, opușii elementului "bun" și "spiritual" nu mai sînt separați:



Încă de timpuriu a fost recunoscut și spus că omul Isus, fiul Măriei, este *principium individuationis*. După Hyppolit, Basilide⁸³ declara: "Isus a devenit premisele distincției speciilor

(*phylokrinesis*), iar pătimirea n-a avut alt scop decât distingerea lucrurilor amestecate în specii. Astfel, zice el, filiația completă care fusese lăsată în urmă într-o stare de absență a formei (*amorphid*) a trebuit să parvină la o distincție de specii (*dein philokrinethenai*), la fel cum Isus a fost supus la rîndul său la o asemenea distincție (*pephvlokrinetai*). În doctrina destul de complexă a lui Basilide, Dumnezeu "ne-existent" a născut o triplă filiație (*hyiotes*): primul "Fiu", a cărui natură este mai subtilă, rămîne sus alături de Tatăl; al doilea, a coborît un pic mai jos, datorită naturii sale mai grosiere (*pachymerestera*), dar el păstrează "aripi, ca cele pe care i le-a dat sufletului Platon în *Phedru*"⁸⁵. Cît îl privește pe al treilea Fiu, a cărui natură are nevoie de o purificare (*apokatharsis*), el a căzut jos în "lipsa de formă". Această filiație este, așadar, datorită impurității sale, cea mai grosieră și cea mai apăsătoare. Recunoaștem fără dificultate, în aceste trei emanări sau manifestări ale Dumnezeului ne-existent, trihotomia spirit-suflet-corp (*pneumatikon-psychikon-sarkikon*). Spiritul este elementul cel mai subtil și cel mai elevat; sufletul, în calitatea sa de *ligamentum spiritus et corporis* (liant dintre spirit și corp) este mai grosier decît spiritul, dar are "aripi de vultur"⁸⁵ pentru a căra elementul greu spre regiunile superioare. Amîndoi sînt de natură subtilă și, prin urmare, locuiesc, la fel ca eterul și vulturul. În regiunea luminoasă sau în apropierea ei, în timp ce corpul, pentru că este greu, tenebros și impur, este lipsit de lumină, dar conține totuși sămînța divină a celei de-a treia filiații; totuși, el se află *într-o stare inconștientă de absență a formei*. Această sămînță este cumva trezită și purificată de Isus, făcută aptă de ascensiune (*anadrome**) tocmai mulțumită faptului că în Isus însuși opușii au fost diferențiați (cu ocazia pătimirii, crucificării sau divizării în patru). Isus es: e, deci, modelul trezirii celei de-a treia filiații, figură a

umanității rămase în obscuritate. El este *eso anthropos pneumatikos*, omul spiritual interior⁸⁸. El este, de asemenea, un omolog perfect al trihotomiei: Isus fiul Măriei reprezintă omul încarnat; predecesorul său imediat este al doilea Christos, fiul arhon-telui superior din Hebdomadă, și, în fine, prima sa prefigurare este Christosul, fiul arhontelui superior din Ogdoadă, demiurgul Yahve. Această trihotomie a figurii anthroposului corespunde așadar, precis, pe de o parte, celor trei filiații ale Dumnezeului ne-existent și, pe de altă parte, tripartiției naturii umane. Prin urmare, avem trei dihotomii:

I	II	III
l'rima filiație	Christos din Ogdoadă	Spirit
A doua filiație	Christos din Hebdomadă	Suflet
A treia filiație	Isus, fiul Măriei	Corp

ia sfera corpului greu și obscur trebuie căutată *amorphia*, absența formei în care se găsește a treia filiație. Așa cum am indicat mai sus, ea pare să fie practic echivalentă cu "inconștiență". G. Quispel a scos în relief conceptul de *agnosia* (= inconștiență) la Epiphanes: ""Oxe ydp e^ap%[<; 6 AuiOTdTcop amoq ev eouncb Tiepieixe xd 7tdvta ovxa ev eauxcb ev dyvcocia..." (Așa cum, la început, Autopator-ul [Tatăl al său însuși] conținea în el toate lucrurile care erau în el în stare de inconștiență⁹ + ...)

⁸⁸ Sau, mai degrabă, cu ideea de mobilitate plastică, de proteiform. Corpul nu are o formă constantă, el este permanent supus schimbărilor și transformărilor la toate nivelurile de existență. (N. Tr.)

⁹ *Agnosia* s-ar traduce mai degrabă prin ne-știință, ne-cunoaștere, ignoranță, în sensul că lucrurile care se află în Autopator nu au cunoștință că se află în El. Aici nu este vorba de inconștiență în sens psihologic, așa cum sugerează Jung, ci de ceva ce ține de cunoaștere sau de intenție deliberată. Fragmentul citat din Epiphanes poate să însemne: la început toate lucrurile se

El a subliniat și termenul *anoeton*, la Hyppolit, care s-ar traduce cel mai bine prin "inconștient". *Amorphia* se raportează, la fel ca și *agnosia* și *anoeton*, la starea inițială a lucrurilor, adică la potențialitatea conținuturilor lor inconștiente pe care Basilide o definește, în chip frapant, ca sămînță ne-existentă a universului, cu forme și substanță multiple (OV>K 6v pTepua zov KOOUOU Tro^uopcpov OUOU KCU 7io>ajot>aiov)".

Această imagine a celei de-a treia filiații oferă o anumită analogie cu *filius philosophorum* medieval și cu *filius Macrocosmi*, care reprezintă de asemenea un suflet al lumii ce dormitează în materie⁹³. Deja la Basilide, corpul capătă o importanță specială și neașteptată, deoarece o treime din divinitate se bazează pe el și pe materialitatea lui. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât o *numinozitate* considerabilă atribuită materiei, în care eu văd o anticipare a sensului "mistic" al materiei care apare în alchimie și - *last but not least* - în științele naturii. Din punct de vedere psihologic, este foarte important că Isus reprezintă omologul celei de-a treia filiații și că el este modelul și trezitorul, pentru că, prin pătimirea lui, opușii au fost separați în el devenind astfel conștienți, în timp ce în omologul său, cea de-a treia filiație, ei rămân inconștienți atîta vreme cît se află în starea de absență a formei și de indistinție. Cu alte cuvinte, umanitatea inconștientă deține o sămînță corespunzătoare modelului lui Isus. La fel cum omul Isus nu a devenit conștient decât grație luminii născute din Christosul superior care a separat în el naturile, lumina care emană din Isus trezește sămînță din omul inconștient, permițînd o distingere analoagă a opușilor. Această modalitate de a vedea corespunde exact faptului psihologic că

aflau în starea lor naturală iară să o știe (sau fără să o caute în mod deliberat). Reprezentări foarte asemănătoare găsim și în taoismul filozofic, la autori ca Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi. etc. (N. Tr.)

imaginea arhetipală a Sinelui apare în vise, chiar dacă conștiința visătorului nu conține nici o reprezentare de acest gen⁹⁴.

Nu vreau să închid acest capitol fără a formula câteva considerații care mi se impun în fața importanței problematicei tratate aici. Punctul de vedere al unei psihologii care are ca obiect fenomenul psihic relevă lucruri dificil de sesizat și adeseori greșit înțelese. Dacă revin prin urmare aici, asupra punctelor fundamentale, cu riscul de a mă repeta, este numai pentru a preveni falsele concepții pe care le pot naște expunerile mele precedente și, în consecință, pentru a-l scuti pe cititor de dificultăți inutile.

Paralela pe care am trasă-o aici între Christos și Sine nu are nimic altceva decât o semnificație psihologică, cam tot așa cum cea cu peștele are un sens mitologic. Nu este vorba niciodată de o intruziune în domeniul metafizic, adică în cel al credinței. Figurile lui Dumnezeu și lui Christos, proiectate de către imaginația religioasă, sînt inevitabil antropomorfice și trebuie să fie acceptate ca atare; așadar, ele trebuie explicate ca toate celelalte simboluri. Tot așa cum anticii credeau că au vorbit mai mult despre Christos cu ajutorul simbolului peștelui, alchimiiștii aveau la rîndul lor sentimentul că au lămurit și aprofundat imaginea lui Christos punînd-o în paralelă cu piatra; și tot așa cum simbolismul peștelui s-a spulberat cu timpul, la fel s-a întîmplat și cu piatra filozofală. Totuși, apropos de acest din urmă simbol, există afirmații care îl fac să apară într-o lumină deosebită, și punînd un asemenea accent asupra pietrei încît ne-am putea întreba dacă, în definitiv, Christos nu a fost considerat ca un simbol al pietrei. Astfel, s-a trasat o dezvoltare care, cu ajutorul unor reprezentări iohanice și paulinene, îl face să intre pe Chriaos în domeniul experienței interioare imediate și descoperă în >;1 o figură a omului total. Între acest fapt și dovada psihologică a

existenței unui anumit conținut arhetipal, care posedă toate calitățile care caracterizează imaginea lui Christos sub trăsăturile sale antice și medievale, s-a stabilit de la sine o legătură. Astfel, i se pune și psihologiei moderne, ca și alchimistului, următoarea întrebare: Șinele este oare un simbol al lui Christos sau Cristos este un simbol al Sinelui?

În prezentul studiu am îmbrățișat al doilea element al alternativei. Am încercat să arăt cum imaginea tradițională a lui Christos reunește în ea caracteristicile unui arhetip, care este cel al Sinelui. Planul și metoda mea nu au vizat în principiu altceva decât, să zicem, efortul unui istoric al artei care caută să stabilească diferitele influențe care au contribuit la formarea unei anumite imagini a lui Christos. Astfel se face că întîlnim conceptul de "arhetip" la fel de bine în istoria artei, ca și în filologie și în critica și istoria textelor. Arhetipul psihologic se distinge însă prin faptul că el privește o stare de fapt psihică universală și vie, ceea ce schimbă total natura lucrurilor. Sîntem tentați să acordăm o mai mare importanță prezenței vii și imediate a arhetipului, decât ideii de Christos istoric. Așa cum s-a mai spus, putem constata și la alchimiiști o înclinație de a acorda prioritate pietrei în raport Christos. Sînt departe de orice intenție misionară și, prin urmare, doresc să declar expres că nu este vorba aici de o profesiune de credință, ci de constatări științifice. Dacă înclinăm să vedem în arhetipul Sinelui agentul real, și, prin urmare, în Christos, un simbol al Sinelui, trebuie să reținem faptul că există o diferență esențială între *perfectiune* și *totalitate*: imaginea lui Christos este cvasi-perfectă (sau concepută ca atare), în timp ce arhetipul (atît cît știm) semnifică *totalitatea*, dar este departe de perfectiune*. Avem aici un paradox, o afir-

* "Perfectiunea" poate **exprima și ea ideea de totalitate**, în sensul a ceva care este complet, căruia nu îi lipsește nimic. Desigur că în **acest sens** nu în-

mație care privește ceva indescriptibil și transcendent. Realizarea efectivă a Sinelui, care trebuie să decurgă din recunoașterea supremației sale, conduce, prin urmare, la un conflict fundamental și, mai precis, la o suspendare între opuși, amintind de crucificarea lui Christos între tâlhari. Rezultatul ei trebuie să fie o cvasi-totalitate. dar aceasta nu implică perfecțiunea, hlotul spre o *teleiosis* (perfecțiune) este nu numai legitim dar constituie și o proprietate înăscută a omului, care este una din rădăcinile cele mai puternice ale civilizației. Acest efort este atât de intens încât el se schimbă într-o pătimire care atrage totul. Sa :o 1 mdem în chip natural spre perfecțiune. într-o direcție oare-;ue Arhetipul, dimpotrivă, își găsește perfecțiunea în totalitatea a. care este o *teleiosis* de al gen. Acolo unde domnește el. vom i>. conform naturii sale arhaice, *constrînși* la totalitate, în pofkki oi'.unui etort conștient Cu siguranță, individul trebuie să tindă spre perfecțiune ("Fiți perfecți așa cum este și Tatăl vostru din cer ! Mat., V, 48]), dar el trebuie să *sufere* și contrariul intenției sale. pentru a-i da totalității ceea ce i se cuvine. ("Așadar, află în nune această lege: când vreau să fac binele, răul este legat de nune- | Rom., vii, 21]).

Această situație corespunde aproape pe deplin imaginii lui Christos: el este omul perfect și, totodată, crucificatul. Ar fi dificil să imaginăm o imagine mai veridică a scopului efortului etic. In orice caz*, ideea Sinelui transcendent, care îi servește psihologiei ca ipoteză de lucru, nu va rivaliza cu ea, căci, deși este un simbol, îi lipsește caracterul de eveniment care este cel al revelației istorice. Această idee s-a născut, ca și ideea orientală de Atman sau de Tao, din recunoașterea cel puțin parțială a faptului - care nu se bazează pe credință sau pe speculația me-

* o sugestie de natură morală. (Vezi și notele mele la *Tao în aforisme* \. 1997.) (N. Tr.)

tafizică, ci pe experiență - că inconștientul poate, în anumite condiții, să producă spontan un simbol arhetipal al totalității. Trebuie să conchidem din aceasta că un arhetip de acest gen este universal prezent și dotat cu o anumită numinozitate. In acest sens există efectiv nenumărate mărturii istorice, ca și materiale moderne demonstrative furnizate de cazuri⁹⁵. Figurările naive și neinfluențate de simbolism arată că i s-a asociat o semnificație centrală și supremă, în virtutea faptului că el [arhetipul] constituie o *conjuncția oppositorum*. Acest lucru nu poate fi înțeles, firește, decât ca un paradox, căci o unificare de opuși nu poate fi concepută decât ca o abolire a acestora. Caracterul de paradox se referă la toate faptele transcendente, căci el exprimă în chip adecvat natura lor indescriptibilă.

Acolo uride domnește arhetipul Sinelui, vedem cum apare inevitabil, ca o consecință psihologică, această stare conflictuală pe care o exprimă simbolul creștin al crucificării, această stare acută de absență a mîntuirii care nu se sfușește decât cu *consummationem*. Recunoașterea arhetipului nu eludează deci misterul creștin, ci crează, în chip necesar, condiția psihologică fără de care: "Hitler,..." apare ca absurdă. Această afirmație nu

*lung e:-i- (L ;v"uere că învingea Christului crucificat și neprihănit nu constituie o realitate istorică. Ea este o elaborare teologică ce urmărește scopuri etice și morale. Dimpotrivă, ideea transcendentă a Sinelui, descoperită pe cale empirică de către psihologia abisală, ca și paralele ei din filozofia orkntale, asumă o concretețe manifestă în plus, ea este atestată și de alte surse psiho-sociale ("neinfluențate de simbolism"), de cazuistica psihiatrică, etc. (N. Tr.)

* Altfel spus, din punct de vedere psihologic, *mîntuirea* capătă o expresie concretă. Ea nu mai este legată de reprezentări obscure religioase sau de credințe de mult depășite. Mai mult chiar, ea nu este garantată de executarea unor performanțe de domeniul moralei și eticii, așa cum ne-a încredințat creștinismul militant. (N. Tr.)

înseamnă deloc că îi luăm cuiva de pe umeri o greutate pe care nu era de presupus că avea să o poarte. Ființa "totală" știe în ce măsură ființa umană își este sieși insuportabilă. Așadar, din punct de vedere creștin, nu ar trebui să i se obiecteze nimic, cel puțin după părerea mea, cuiva care se simte apăsător de sarcina realizării individuației impuse de natură, ca și a totalității, adică a integralității. Dacă procedează în acest sens, într-o manieră conștientă și intenționată, el evită toate manifestările îndoielnice care decurg dintr-o individuație refulată. Altfel spus, dacă el își asumă de bună voie integralitatea, nu o va mai experimenta în chip negativ și fără știrea lui F. ste același lucru cu a spune că dacă cineva coboară într-un puț adânc, ar fi de dorit să se angajeze în această acțiune înconjurându-se de toate precauțiile necesare, decât să riște să se arunce cu capul înainte.

Caracterul intolerabil al opuzilor în psihologia creștină provine din exacerbarea lor morală. Acest lucru ni se pare firesc, deși istoric vorbind el corespunde moștenirii Vechiului Testament, adică dreptății care se conformează Legii [mozaice]. Această influență particulară lipsește în chip frapant în Orient, în religiile filozofice ale Indiei și Chinei. Prefer să nu evoc aici problema de a ști dacă această accentuare a opuzilor, care sporește suferința, corespunde sau nu unui grad superior de adevăr, ci doresc numai să-mi exprim dorința de a se examina, la lumina legilor noastre psihologice amintite mai sus, situația prezentă a lumii, care arată întreaga umanitate dezbinată, ca nicio dată, în două părți aparent de neconciliat. Dacă un fapt interior nu este conștientizat, el ni se prezintă din exterior ca un eveniment al destinului. Altfel spus, dacă individul rămâne monolitic și nu conștientizează opuzii săi interiori, este probabil ca uni-

versul să trebuiască să figureze conflictul și să se scindeze în două părți.

NOTELE AUTORULUI:

¹ Ioan, II, 22.
² Afirmăția Bisericii se reclamă mei eu din II Ihess II, 3 și urm., unde se vorbește de apostazie, de dv0pco7to^ m,^ dvouiac, [dtiapti] (omul anarhiei, omul iară lege) sau de vjux z^q djio/.cia, (fiul pierzaniei) care trebuia să fie heraldul parusiei Domnului. Acest nelegiuit va lua locul lui Dumnezeu dar în final va fi ucis de Domnul Isus (prin suflul care iese din gura sa). El va face miracole KGIT ■evepvEiaiv iot) Saiava (cu puterea lui Satan) Fl se va mani festa înainte de toate prin minciună și inylăcu'.ve- Ca model s a invocat Da niel XI, 36 și urm.
³ Despre "cetate", vezi Psihologie și ulr-himte tr rom , Teora. 1996.
⁴ H Paoi^eia Toii 0eou evxo; uumv roxiv (împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" sau "printre voi".) "Ha nu vine cu senine exterioare (cum observatioue) încit să putem zice: este aici sau este acolo, pentru că ea este deopotrivă în interior ca și pretutindeni". (I uca XVII 20 și urm.) "Fa na este din această lume (exterioară)". (Ioan. XVIII. i5) Analogia înmărăției lui Dumnezeu cu omul vine din parabola semănătorului. Siniile Jactum est coelonini homini qui semiuavit, etc." (împărăția cerurilor este asemănătoare cu un om care a semănat, etc.) (Matei. XIII. 24 C^f de asemenea XIII. 45; XVIII, 23; XXII, 2. etc.) Citim în papirusul din Ox^r\inch: "r] papiAcia i<DV oupavcbv evioț uuchv ian KCU OOTIC, dv eauiov ■yv^w cauijv eupnasi cauroOi; YveboeoSe" (împărăția cerurilor este înăuntrul vostru și cel care se va cunoaște pe sine o va găsi. Cunoaște-te pe tine însuși, etc) t iienfell și Hunt. AVir Say-ingofJesus, 1904. p. 15.
⁵ Vezi expunerile mele despre Christos ca arhetip in Symbolik des Geistes. 1948, p. 379.
"Et haec imago censenda est Dei in hoiv.ine, qiod eosdem motus et serisus habeat humanus animus, quos est Deus, licet nou tales quales Dens" (Adversus Marcionem, II, 14, col. 304).
⁶ In Lucam homilia, VIII (col. 1820): "Si considerent Dominum salvatorem imaginem esse indivisibilis dei. et videam meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis: neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed similitudinem imaginis prioris effecta est". (Dacă consider că Dumnezeul Mântuitor este imaginea Dumnezeului invizibil și dacă văd că suflul meu este făcut după imaginea creatorului pentru care el este imaginea imaginii: de fapt suflul meu nu este chiar imaginea lui Dumnezeu, ci a

primit asemănarea imaginii anterioare.)
⁹ De principiis, I, II, 8 ".salvatoris figura est substantiae vel subsistantiae Dei" (Figura Mântuitorului care este substanța sau subzistența lui Dumnezeu.) In Genesim homilia, I, 13: "Quae est ergo alia imago Dei aa cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi salvator, qui est primogenitus omnis creaturae?" (Așadar, ce altă imagine a lui Dumnezeu după asemănarea imaginii căreia s-a făcut omul, dacă nu Mântuitorul nostru care este primul născut dintre toate creaturile?) Selecta in Genesim, IX, 6: "Imago autem Dei invisibilis salvator" (Mântuitorul este imaginea Dumnezeului invizibil.)
¹⁰ In Gen. Horn., I, 13; "Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo nostre est, invizibilis et incorporealis, et incorruptus atque immortalis". (Cel care a fost făcut după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu este omul nostru interior, invizibil și ne-corporal, incorruptibil și nemuritor.)
¹¹ De princip.. IV, 37.
¹² Retractationes, I, XXVI, (col 626); "(Unigenitus)... tantummodo imago est, non ad imaginem", [(Fiul unic) este însăși imaginea, nu după imaginea.]
¹³ Enarrationes in Psalmos, XI VIII, sermo II (col. 564): "Imago Dei intus est, non est in corpore... ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio invetigandae veritatis... ibi habet Deus imaginem suam". Vezi și Enarr In Ps XLII, 6: "Ergo intelligimus habere nos aliquit ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem". (Noi înțelegem deci că avem ceva în care se află imaginea lui Dumnezeu, adică spiritul și rațiunea.) Sermo XC, 10 (col. 566): "Veritas quaeritur in dei imagine". (Adevărul locuiește în imaginea lui Dumnezeu.) Dimpotrivă, Liber de vera religione declară: "In interiore hominis habitat veritas". (Adevărul locuiește în omul interior.) Vedem prin aceasta coincidența dintre imago Dei și interior homo.
¹⁴ Enarr. In Ps. LIV, 3 (col. 629): "Porro autem, charissimi, meminisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu "... "Ubi autem homo ad imaginem deifacum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus". (Iată de ce, prea-iubite, noi trebuie să ne amintim că am fost făcuți după imaginea lui Dumnezeu, dar nicăieri altundeva decât în inteligență... Acolo unde omul se știe creat după imaginea lui Dumnezeu, el recunoaște că are în el mai mult decât li s-a dat

animalelor)

"1 Coi-, XV, 47.

"^m In Ioannis evangelium, tract LXXVHL 1. ied (836), (*hnstus rste Dens, anima r.ilionalis el cura*". (Christos este n,,mn/,eu. sutVi futinpai și carne)

^v Sama CC XXVII. 4 (col. II 24): 'V[r]tu,, «,-HV^D tot un,, /> /< > i (i) «m homincm .minunii el corpus hominis E> si ilhj-.' J Mrupulosius w.< W/tr c/in' / jninijii; ci carnem habel el pecus"

⁸ Knair in As.. 1.1 V. I (col. 628)

"^m Contra Faustwn. XXII, 38 (col 424) ^, ^,»»>, et u,H<<u F,.;, le-v, Domino Jesu Christo in occulto ta or OccuHe 'j'-ippr atque in tu* in abs<~on Jitu secreta spiritali anima hutnuna inhaerei Verbe Dri. ut sint iln<; i> cârtit: unu". (Căci sfînta Biserică este deopotrivă, în chip ascuns, soția nomnului Nostru Isus Christos. De fapt. în chip voalat și m imetior, în taina spiritului-, sufletul omului se atașează de venru! lui Dunuieitru, fițrctru cã să fie doi injr o singură carne.) Augustin se referă aici la l'ph V 1 și unu "Iota de te omul îi va părăsi pe tatăl său și pe mama sa și se "n mu cu soțin sa Această taină (uuon'piou, sacramentum) este mare, și ,<' spun în (aport cu Christos și cu Biserica".

^{v)} Augustin. De Trinitate, XIV, 22: . .Rujormamim in novtrate mentis vesti ne, ut incipuit iil a imago ab illo reforma* i a quo formata esf' (Re for-tnați-vă în nouitatea spiritului vostru pentru ca aceasta înagine să înceapă să fie reformată de cel prin care ea a fost formata, i

³ Trimit la prezentarea acestor date în: CU . "ung "Simbolismul man-dalei' Psihologie și alchimic.

¹¹⁻ Psihologie si alchimie, "Simbolurile sin.elui^d

"'Cf. despre acest subiect, paragi.81 din lion ., op cit.

^{u4} heneu. Aversus haereses, II, V, I, amintește doctrina gnostică după care Christos (ca Logos demiurg), în momentul în care a creat funia Mamei sale, "a azvîrlit-o din pleroma, adică a separate de cunoaștere" De fapt, ■ creația sa produs în afara pleromei, în umbră și în vid. După doctrina lui Valentin (Adv. Haer. I, 11. 1) Christos nu a ieșit din eonii pleromei, ci din mama situată în afara pleromei. Ea 1-a născut "cu o umbră" Dar el, "pentru că este bărbat", a tăiat umbra de la el și s-a reîntors în pleroma (xai rouxov [Xpiotov] jiv OTTE dppevu Cmapxovra d/okã/(avTa dcpeauiou trjv OKiäv ävaSpueiv EIC io IIXfjpcou.a) în timp ce mama sa "a fost lăsată în urmă, în umbra și vidul

substanței pui'i iil<" puitiu < i m>it | i mim i i | j | / im i [i 1] lumu uiteiKMit- (u pn\tsje umbi i i n phm d -,u\>\ ' în H t k i șj cum o știm li t evupjliolu tun />s hinus mu I (ni tul u ești l lumi diavolul

(f Sdm t Dn (a. slili Si iun mi Vhi ! i I

"S\inf >hk lipind Spiritul Mu m <p>i i< n

IldeO Ci^ ti II L.HSL el SsilKlttel

Se ti un i H a n>tionm de 1 pi «h uit Hi, i 1 \ \ \ I » 1 dt Mielul Pselliis l\ I , n ni bus m Musilc' icin In nu I" i < i lanibUl i deins tem \v vpt ou ni)

O p m i , , i a> t i , l u , M , a 'KW! , n , u , , l I , Det filhis l' i i i si tiv i Xi ti Lntii Hii ti lvt<> tp i li m n oipositi mah datmoiu > it i nit tni h ii / < t I ms din-id n f \ 'ub it t un> ' d n icesti loi uimii LC! ui i tic nu i l i i i ' i i u i l i u n i n i m n .ale și (a ^ i' ti' t > > . stt , / u n i > i t u i i > ki n i h i tai' T' lni S i t s l l l i l 1 l l i i) (C) i „ix (/ (' ^ ti lif> M (>oi i i i' toi i i i i u i ' ' ' / m u slui > n i s ui i i n i i ui

pxuuh « < ! < , , c 'mii t , / , u u , , > i s ; admissi ti i t i u u u / u i / / < ' i u n i / < < ' / i i i i i i i i u < i l / > > < / (/ coto unde eli>n<i c v t tai (J > . x s ti necesit și muL ci. nti u > u n [l l nul de^ui'e iui c< hi u' pimannae sau lc supi < u , i nitinU iu și iu., i c i t u s l i binele și nul ui unul 'tind admis și nm aK i iul buit Ai tdmiti deopotim < i lun L) ((. i / ini C Jstini 11 ^) u i i m iu., m tnnuMi elait-și logice Oii -n ni st poate inipied ea si ilu i i e ui ab U i Pneul lionunlt si Pim iptwle coboiud pina la puitele iele și 11 d nom mpi n nu poseda ui lup ubstantial inon Mibsm ii I . ; / h J n) piteui adversa (un a/u < sun t) și ei ele nu iu tosi m u icK iu ales stiica de tautat- f ! • im anilul) din pioptie ituti lu la HK l'nnupis I Vili 4) Ongene est., i ou tim sa 1 delnicasca pe Dumiu<. eu ^ i Summum Bonuin cel putui niiphiu oi piui luniuie el aie mchnit a de i i iapi Ruilu substanța și El se aprot i ui litiabil de conceptul a ik,ustiniu / mult i> > m atunci und declara (t - i i u m n plu/ut > s t malluin «.sst bon i.un (rstt sigut ea a fi rau înseamnă i li lipsit de bme) Dat aceasta h ui este pitecdaia imediat de aceasta kt l t tui U n i u bono mm ulmd t s t quuin tffui 11 inulo (\ i e retrage din hui nu e, ie alteia deut a te feilu i m ' u) (/ A P i i i i k / in II

') 111 91 i i
 I 1 1 1 pili I i i i
 1 1 **un**
 i / h u i 11 1
 (h i< ad Gi i i)f <*)
 1 u)80
 \ ii gindt tt
 11 mim {Hiw> > 11
 11 i nh i Ou 1
 11 1 1M> MUTH / (
 10 s, ,1 HI VIIHI 11
 10 **M PG V.** Ifl
P, j »wtmc\ ,i ,r/n/
 i 18 20'n 1 '1i
 ' i < d\ 11 </

Oi I > ifsc c u< q i malul i s t r >
 I ' / > i ,
 ti a naturain - < / i w; i s t
 noi >, u I <
 i bona 4c m , h

■11 In 11
 nhi
 Di umih> i / w amplws tui
 ti ' (muil mlil ne
 i LjUj. 11 > tiitui quando natua dtfi IV i
 /) / (vus QuatstiomlX) nu tr(i<> Oj. y \ i / (UP /> us oitui i bor,
 In e r lai punctul lui de vt-deie i h 'i i a unde rti iluP RiI> p malul),
 r n H mhlque sit quod noi, ub iHt H i iri i p't Oeniquit bonum potesi
 mu ti i'on est sed pmatio bont h i <•(^ Vi»ii nei poteci esse malum
 s s;/it malo std malum non poiesi - t>tanit iu itwis bonum naturain
 i,hi I, a fuerit bonum [/ Idccqi- natur im sed litium Quo est bonat
 laudumus quando dicimus malulm Deoarece Dumnezeu a creat toate
 noi i itvra (ontrai mm
 reprehendimus

lucrurile hune așa înfîi nu există nimic să tiu ti fost creat de el, de unde vine
 răul? Răspuns: răul nu este o natură; *privarea de bine* (lipsa binelui) a căpătai
 acest nume. Binele poate fi fără rău, dar răul nu poate fi fără bine, și nu r>oate
 exista rău acolo unde nu a existat bine. ... Prin urmare, atunci cînd zicem
 "bine", noi lăudăm natura; cînd spunem "rău", noi blamăm, nu natura, ci
 defectul împotriva naturii bune.)

⁴⁶ "Iniquiuis nulla āubstatitia est". (Răul nu are o substanță.) 1. c.
 CCXXVIII (col. 2590) "Est natura in qua nullum malum est, vel etiam nu-
 llum malum esse potest. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non
 potest. (Există o natură în care nu există rău sau chiar în care nu poate exista
 rău. Dimpotrivă, nu poate exista o natură în care să nu existe bine.) 1. c, CLX
 (col. 2581 unh.r i

CLXXVI, "Nulla est substantia mali: quia quod auctorem Deum non
 habet, non est: ita vititit corruptionis nihil est aliud quam inordinatae vel
 desidehum vel actio voluntaris ".

' Sermones suposititii, 1,3, col. 2287. "Nonferrum est malum; sed cui ad
 facinus utitur ferro, ipse malus est".

⁴⁷ Summia (heologwa, 1. quaest. 48, 1. ⁴⁴ L.

c, 48, .).

⁴ Summa contra Gmtils, 111, .V

⁰ Summa theologica, 1, quaest. 48, 2.

⁴⁷ în decretalele celui de-al IV-lea Conciliu din Latran, s-a zis: "Diabolus
 enim et alii daemones a Deo quidem natura creați sunt boni sed ipsi per se
 facti sunt mali". Denzinger, *Enchiridion symbolotum et definitionum*, p. 119.

⁴⁸ Harnack (*Istoria dogmelor*, trad. franc, 1932, p. 332) le stabilește ca
 dată de apariție începutul secolului al IV-lea și crede că ele nu conțin "nici un
 izvor care să poată fi atribuit cu certitudine secolului al II-lea". El estimează
 că Islamul este mult superior acestei teologii. Yahve ca și Alah sînt imagini
 spontane ale lui Dumnezeu, în timp ce în Homeliile clementine avem de-a
 face cu un spirit psihologic pus pe cugetare. Aceasta nu însemnează musai că
 am avea de-a face cu o dezintegrare a ideii de **Dumnezeu. Teama de psiholo-**
 gie nu trebuie împinsă prea departe.

⁴⁰ *Dialogue d'Amantius* (editat de Sande **Bakhuysen, 1901, p. 119**).

⁵⁰ Vezi triadele funcțiilor în : Symbolik des Geistes, 1948, p. 53 și urm.
 Triada feminină, adică somatică este formată din eniOuua (dorință), 6pyf|
 (mînie) și \m| (mîhnite); cea masculină din X.ivyifTuoc (raționare),

cunoaștere) și cpoPoț (teamă).

⁸¹ *Clementis Romani quae femntur Homiliae XX*, horn. XX, II.

^r în loc de oio-nq yvrouni; lectura oiiniț, mi se pare că furnizează un sens „iai bun. Părintele de Lagarde (*Clementina*, p. 190) oferă în acest loc: năcr'iq ouoiac... OUOTȚ;yvwuTȚc.

⁵¹ *Homiliae XX. XX, 3:Tnc UCTO* înv kpaov

¹⁰⁰ *I'anarium*, I, p. 267.

^{100a} *Clementis Horn. XX*, horn. XX, VII. Nu întâlnim la Clement nici o urmă din această atitudine defensivă privitoare la dualismul maniheist care îi caracterizează pe autorii creștini mai târziu. Prin urmare, homeliile sale trebuie date la începutul secolului al II-lea., dacă nu mai devreme.

¹¹ Hennecke, *Neutestamentliche Apokrvphen*, p. 309 și urm.

⁸ Marcu, X, 18; Matei, XIX, 17,

¹⁸ Scrisoare personală adresată autorului la 12 februarie 1950.

¹¹ Textul care se referă la moartea primilor- născuți egipteni,

¹¹¹ *Talmudul din Babylon*, Tratat Baba Kama, 60

¹¹ *Numerii*, XXIV. 16.

¹² *Talmudul din Babylon*. Tratat Berakoth 7 a.

¹¹ *Midnisch Tanchuma* Schemoth XVII

¹ Raschi.

¹¹ Midrasch despre Cîntarea Cîntărilor, II 6.

^{*} *Ben'schitRabba.XU*. 15.

⁶⁷ L. c. XXXIX, 6.

¹ *Talmudul din Babylon*, Tratat Pesachim 119 și Tratat Sanhedrin II, 103.

^(VI) L. c, Tratat Sanhedrin II. 97.

³ L. c, Tratat Berakoth 16.

¹ Aktariel este un tennen tehnic care se compune din ktr, Kether (coroa nă) și Fl numele lui Dumnezeu.

² Avem aici o acumulare de nume divine numinoase.

⁷¹ *Talmudul din Babylon*, Tratat Berakoth 7.

⁴ *Aurora, oder Morgenrothe im Aufgang*, 16, 54, (p. 215). ⁷⁵ Savantul meu prieten Victor White (*Dominican Studies*, voi. II, 1949, nr. 4. p. 391) crede că poate detecta în mine urmele maniheismului. Eu nu practic metafizica, în schimb o practică filozofia ecleziastică. Iată de ce trebuie să pun întrebarea: ce să facem cu eternitatea infernului, cu osînda și cu diavolul? Teoretic aceste lucruri nu ar trebui să se bazeze pe nimic: atunci

cum s-ar împăca așa ceva cu dogma osîndei eterne? Dar dacă ele au totuși o bază oarecare: ceea ce le susține nu poate fi nicidecum un bine. Prin urmare, unde să fie oare pericolul dualismului? De altfel, criticul meu ar fi trebuit să știe în ce măsură eu pun accentul pe unitatea Sinelui, acest arhetip central care reprezintă un *complexio oppositorum* prin excelență, și că. prin urmare, nu înclin nici cit negru sub unghie spre dualism.

⁵ Mi s-a obiectat că Christos nu este un simbol valabil al Sinelui, ci doar un succedaneu înșelător al acestuia. Nu-mi pot însuși acest punct de vedere decât dacă se raportează la o epocă mai recentă care este capabilă să utilizeze critica psihologică; dar nu este cazul dacă el pretinde să judece și era pre-psihologică. Nu numai că Christos reprezenta totalitatea, dar el și era această totalitate ca fenomen psihic.

⁷ Tot așa cum natura transcendentă a luminii nu poate fi exprimată decât prin imaginea corpusculilor și undelor.

³ Privitor la experiența Sinelui, cf. *Psihologie și alchimie* ("Mandalele în vise") și *Dialectica eului și inconștientului*.

⁶² Basilide a trăit în secolul al doilea.

⁶³ *Elenchos*, VII, 27, 8 și 12 (p. 207).

⁶⁴ L. c.,20, 10 (p. 199).

⁶⁵ L. c, 22, 15 (p. 200).

⁶ întâlnim același cuvînt în celebrul pasaj al lui Zosim asupra craterului (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, LI. 8): dvd5pa(xe in\ TO yevoi; TO aov (...Reîntoarce-te la rasa ta).

⁷ Trebuie să menționez aici doctrina valentiniană despre *horos* la Ireneu (*Adv. Haer.*, 1, 2, 2 și urm.). *Horos* este o "forță" sau un *numen* identic cu Christos sau cel puțin care emană din el. *Horos* (limită) [măsură] are ca si nonime: opoOnxi]^ (punătorul de limite). uETcryaiYEUȚ (care conduce altun deva), Kap7tarf|<; (emancipatorul). /arpcotnc (mîntuitorul), cruapot (cruce). El ordonă și întărește universul, așa ca Cliristos. în timp ce Sofia "era fără formă și tară figură ca embrion", "Christosul s-a milostivit de ea, a răstignit-o pe crucea sa și i-a dat formă prin puterea sa", în așa fel încît ea a izbutit măcar să se nască; el i-a mai dăruit și un "presentiment al veșniciei". Textul face să reiasă o identitate a crucii cu *horos*, adică cu Christos, imagine reluată de Paulin din Nola:

"regnare deum super omnia Christum,

qui cruce dispensa per quattuor estima ligni

quattuor attingit dimensum partibus orbem, ■
ut trahat ad uitam populos ex omnibus oris ".

(Christosul stăpânește, Dumnezeu, peste toate lucrurile El care, pe crucea întinsă spre cele patru extremități ale lemnului Atinge lumea divizată în patru părți, Pentru ca să aducă la viață noroadele de pretutindeni.)
(*Carmina*, XIX, 639 și urm., p. 140). Despre cruce ca "fulger" divin, vezi: *Gestaltungen des Unbewussten*, III, paragr. 533.

⁸⁸ Elenchos, VII, 27, 5 (p. 206).

⁸⁹ L. c, 26, 5 (p. 204).

⁹⁰ *Panarium*, XXXI, 5.

⁹¹ L. c, VII, 21, 5 (p. 197). Quispel, "Notă despre Basilide" în *Viqiliae Christinae*, 1948, 11, 2.

⁹² Despre natura psihologică a afirmațiilor gnostice, vezi Quispel: *Philo und altchristliche Häresie*, p. 432, unde îl citează pe Ireneu, *Adv. Haer.*, II, 4, 2: "*Id quod extra et quod intus dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem sententiam* " (ceea ce spun ei despre interior și exterior se raportează la cunoaștere și la ignoranță, dar nu la localizare). Iată de ce trebuie să înțelegem ceea ce urmează ca o descriere a conținuturilor inconștiente: "*In pleromate autem, vel in his quae continentur a patre, facta a Demiurgo aut ab angelis... contineri ab inerrabili magnitudine, velut in circulo centrum* " (Ceea ce, în pleroma sau în ceea ce este conținut de către Tatăl, a fost făcut de către demiurg sau de către îngeri [...] este conținut de către o mărime inexprimabilă, ca și centrul într-un cerc). Modul în care vede Quispel proiecția nu-i răpește nimic din realitatea sa unui conținut psihic și nu înseamnă că un fapt ar fi ireal pentru că nu poate fi calificat ca psihic. Psihicul este realitate prin excelență.

⁹³ Cf. *Psihologie și alchimie* ("Mandala") ca și *Gestaltungen des Unbewussten*.

⁹⁴ Vezi în această privință *Gestaltungen des Unbewussten* și în special ultimele două capitole.

CUPRINS:

Introducere.....	7
<i>Psihologia abisală și experiența religioasă la C.G.Jung</i>	11
1 .Spiritul și viața.....	47
2.Psihologia modernă și "calea" taoistă	75
3.Despre înviere	90
4.Psihologia transferului și alchimia	99
5.Christosul, un simbol al Sinelui	156

Citiți
OME
revistă de cultură

publicație editată de
psm AROPA
ASOCIAȚIA ROMÂNĂ PENTRU
PROMOVAREA PSIHANALIZEI
(asociație non-profit)

*Pentru comenzi sunați la
(01)683 26 58
sau scrieți la
CP 61-91, București, sector IV.*



MARCON
CONSTRUCȚII CIVILE SI INDUSTRIALE

Psihanaliza fenomenelor religioa:

Într-un interviu acordat televiziunii BBC, în anul 1959, Jung răspundea senin la întrebarea "credeți în Dumnezeu" cu un "Nu am nevoie să cred, acum știu". El lăsa astfel impresia că nu se îndoiește de existența lui Dumnezeu, că într-un fel sau altul s-a convins de existența Lui și că, prin urmare, nu are nevoie să creadă. Credința pentru Jung este afirmarea unui adevăr dogmatic și nicidecum garanția unei experiențe nemijlocite a adevărului afirmat.

Dacă Jung *știa* că Dumnezeu există, trebuie să înțelegem, așadar, că "știința" lui nu era expresia unei convingeri metafizice sau religioase, că Dumnezeu sau prezența sacralității Lui i se va fi revelat în cursul experienței sale de psiholog al profunzimilor.